COMUN a todas las culturas, la Utopía nace en Occidente como una planta híbrida, generada en el cruce de la creencia paradisíaca y ultramundana de la religión judeocristiana con el mito helénico de una ciudad ideal en la tierra. La imposición de nombre se produce en el siglo XV, en la perspectiva de una cristiandad helenizada.

Frank E. Manuel • Fritzie P. Manuel

El pensamiento utópico en el mundo occidental

III

La utopía revolucionaria y el crepúsculo de las utopías (siglo XIX-XX)

taurus

FRANK E. MANUEL
Y
FRITZIE P. MANUEL

EL PENSAMIENTO UTÓPICO EN EL MUNDO OCCIDENTAL

III

Versión castellana
de
BERNARDO MORENO CARRILLO

taurus

Título original: *Utopian Thought in the Western World*
© 1979 by Frank E. MANUEL & Fritzie P. MANUEL
Editor: The Belknap Press of Harvard University Press,
Cambridge, Mass. (U.S.A)
ISBN: 0-674-93186-6

© 1981, TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.° - MADRID-6
ISBN: 84-306-1243-2 (tomo III)
ISBN: 84-306-9962-7 (obra completa)
Depósito Legal: M. 4.814-1984
PRINTED IN SPAIN

PARTE V

UN DIPTICO REVOLUCIONARIO

Restif de la Bretonne
Grabado de Berthet según Binet
para *Le Drame de la Vie*, 1973

22

LAS NUEVAS FACETAS DEL AMOR

La utopía del siglo XVIII culmina con dos obras de los años 1795-96, que no se suelen yuxtaponer por regla general. Babeuf publicó un *Manifiesto de los iguales* y amenazó con establecer su utopía agraria comunista mediante un golpe de Estado; la *Filosophie dans le boudoir* de Sade con su declaración de libertad respecto de todo tipo de represiones y sus exigencias de excitaciones sexuales ilimitadas, como única meta digna de una república francesa, se publicó con bastante sigilo. Pero ni Babeuf ni Sade se encontraban aislados: Sade tiene su paralelo en Restif de la Bretonne; y Babeuf, por su parte, tiene un compañero utópico revolucionario en Sain-Junst, quien le precedió en la guillotina. Hay dos santos en cada repisa con la diosa de la Libertad reinando sobre ellos. Cada pareja tiene su particular atributo en su martirio: una, el amor; y la otra, la igualdad. Merecen asimismo que se les preste una atención aparte.

La sexualidad en el pensamiento ilustrado

Aparte de las concepciones radicales de la política y las relaciones de propiedad, la novela utópica del dieciocho introdujo una notoria innovación que logró hacerse universal: la exploración de toda una serie de pautas y modelos sexuales para un nuevo régimen doméstico que habría sido visto sin duda con malos ojos por el orden familiar monógamo, patriarcal y sacramental de la católica Francia. A medida que se fue desdibujando el sello cristiano de la utopía del siglo XVII, la fantasía se aventuró a plasmar por escrito toda una gama de posibilidades sexuales. Sobre todo tras el descubrimiento de las Islas Afortunadas de los mares del Sur y de la publicación de los relatos de viaje, muchos compuestos en celdas parisinas, Europa se vio inundada de un mar de utopías que pintaban formas de matrimonio y de relación sexual bastante exóticas. Como muchas de las nuevas utopías estaban situadas en zonas climáticas donde existía una

gran exuberancia de la naturaleza y se necesitaba trabajar muy poco, las disposiciones laborales, ya sin demasiado sentido, dieron paso a planes de gratificación sexual. Las disposiciones institucionales se subordinaron a la plena satisfacción de la pasión erótica; en los mares del sur de los sueños eróticos del siglo XVIII había poco que hacer que no fuera el amor.

Inspiradas por descubrimientos como el de Tahití y por la simultánea descristianización de Europa, estas utopías se proponían como principal ideal una mayor libertad sexual, o cuanto menos una suavización de las normas legales vigentes, con sus crueles castigos reservados al adulterio y a la homosexualidad. La monogamia cristiana, que no se basaba en la naturaleza, fue tratada de hipócrita y de provocadora de discordias. Una sexualidad más libre, se argüía, no conduciría al desmoronamiento del orden social y a la exacerbación de las emociones hostiles entre los hombres, sino que, por el contrario, contribuiría a unas relaciones más pacíficas y amigables. Las prácticas sexuales descritas por Diderot en el *Supplément au voyage de Bougainville*, aunque son muy placenteras, son a la vez inocentes, no desenfrenadas y sin consecuencias negativas para el carácter moral y el orden de la sociedad de Tahití. En una confrontación de las costumbres indígenas con la hipocresía europea, encarnada por el infausto capellán de la nave de Bougainville, las saludables consecuencias humanistas de la libertad sexual aparecen sobradamente demostradas: las mujeres son tratadas como sujetos, no como objetos, y la felicidad está extendida por todas partes, a la vez que nadie tiene necesidad de ocultar nada a los demás.

La comunidad de mujeres y de hijos, aunque estrictamente supervisada, ya se había propuesto antes en muchas utopías de los mundos antiguo y renacentista, con propósitos eugenésicos y para el bien del Estado; pero las ideas audaces y escandalosas proclamadas durante la Ilustración, aun cuando no pretendían que se las tomara demasiado al pie de la letra, reflejaban un cambio de actitud fundamental con relación a la realización sexual del individuo. Más aún, estas ideas no se limitaban al ámbito de la clase aristocrática, sino que tuvieron una amplia resonancia en la exuberante literatura de la época. Algunas novelas no pretendían más que servir de entretenimiento: bordeaban lo erótico con el único propósito de chocar o de excitar un poco. Otras, igualmente disfrazadas de entretenimiento, formulaban preguntas radicales sobre la moral occidental, basada en la ley religiosa. Dos de los escritores más notorios, Restif de la Bretonne y el marqués de Sade, avanzaron soluciones muy originales al problema de la necesidad de amor y de placer sexual, soluciones que se han perpetuado en la historia posterior del pensamiento utópico.

El corpus de la narrativa utópica presenta alternativas sexuales que van de lo convencional, con alguna ligera modificación, hasta lo realmente extravagante. La obra de Rustaing de Saint-Jory titulada *Les Femmes militaires: Relation historique d'une isle nouvellemente découverte* (Amsterdam, 1736) reivindica la igualdad total en los derechos y privilegios entre los sexos, en la educación, en la guerra, en el amor y en el gobierno, con igual acceso a todas las dignidades y cargos existentes, tras la

erradicación de las diferencias en las pautas de conducta de los sexos. Los varones y las hembras se alternan asi en el trono. Un noble orgullo se refleja en las caras de las muchachas y una encantadora modestia distingue a los hombres. Todos actúan con extraordinaria naturalidad y especial gracia porque, como descubrirá muy pronto el atónito visitante al reino de Manghalour, todos son ambidestros –la igualdad ha hecho desaparecer también el predominio de la derecha–. El ideal del unisex había adoptado una forma un tanto extraña en una obra anterior, *Les Avantures de Jacques Sadeur*, de Gabriel de Foigny, situada en la *terra incognita australis* y publicada por vez primera a finales del XVII. Foigny describía una isla de hermafroditas que, contrariamente al modo adámico, procreaban por el muslo. Pero esta uniformidad fisiológica era demasiado absoluta para un Saint-Jory, que quería la igualdad entre los sexos en cuanto a las capacidades, las competencias y los derechos en el plano moral, pero en ningún momento intentaba abolir los modos tradicionales de reproducción. Había otro grupo de utopías, que se rebelaban contra los modos ruines del *petit maître* y que se movían en dirección contraria, acentuando las diferencias en vez de las semejanzas en los roles del macho y la hembra, a la vez que sometían a ambos a un nuevo orden riguroso que rompía con la tradicional monogamia y presentaba todos los años un nuevo reparto ritualizado de parejas. En el *Dédale français* de Restif, los megapatagonios cambian de mujer cada año, con períodos intermedios de castidad obligatoria para estimular más el deseo. También hay otras utopías, como las de Sade y la evocación que hace de Laclos, de la mujer primitiva en un estado de naturaleza, que suprimen todos los remanentes lazos sentimentales y legales –el amor es el gran lazo–, dejando que las relaciones sexuales sean completamente promiscuas, aunque con una preferencia por la necesidad de soltar toda la agresividad que lleva dentro cada individuo. En *L'Education des femmes* de Laclos (1785), la mujer natural es la contrapartida o la caricatura del hombre natural tratado por Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad*. Ella se apodera de un macho que le gusta, copula y acto seguido lo abandona. Se ocupa de sus bebés, pero, cuando llega el destete, se separa de ellos olvidando su existencia. Es tan fuerte que, si abrazara a un *petit maître* de la época, lo estrujaría sin duda. El sexo sin amor es la relación perfecta, completando el retrato del amor fríamente manipulado con los aristócratas ahítos que aparecen en su otra obra *Les liaison dangereuses*. Hay muchos ejemplos de poligamia regulada y, bajo ciertas condiciones, de poliandria. En la *Histoire d'un peuple nouveau dans l'isle de la raison* de Tompson (1757), que pretende ser una traducción de una obra inglesa escrita por el capitán del navío *Boston*, recién regresado de China, ocho hombres y cuatro mujeres que viven juntos sin ningún tipo de celos forman la verdadera unidad marital natural y racional porque, como dice el autor, «la mujer ha recibido de la naturaleza una aptitud y una tendencia mayores hacia la pluralidad»[1].

[1] David TOMPSON, *Histoire d'un peuple nouveau* (Londres, 1757), parte 2, p. 134.

Abundan las novelas en que la moraleja habla de la injusticia de la subordinación de la mujer a los caprichos del hombre y al orden legal que éste ha impuesto. Es general en todos estos casos la exigencia de la igualdad, aunque la mayoría de los autores reconocen la poca probabilidad que hay de que estos cambios se produzcan de hecho.

Los artículos médicos sobre el matrimonio que aparecían en la *Encyclopédie* ya habían hecho hincapié en las consecuencias perniciosas de una sexualidad severamente reprimida. «Todos los entendidos en la materia –escribe un colaborador– convienen en que los diferentes síntomas de vapores o de aflicciones histéricas que atacan a las jóvenes y a las viudas son consecuencia de su no disfrute del matrimonio. Es en efecto observable que las mujeres, especialmente las que llevan una vida feliz de casadas, están por lo general libres de tales cosas, y que tales enfermedades son muy comunes en los grandes establecimientos donde viven juntas numerosas jóvenes que están obligadas por el deber y por su estado a mantener su virginidad.» En otro artículo se llega a aprobar la masturbación de una paciente que sufre de una «furia uterina»[2]. La relación entre la histeria femenina y la privación sexual, reconocida en el siglo XVI y tratada en una obra de tanta difusión como la *Encyclopédie*, sería «redescubierta» por los clínicos germanos a finales del siglo XIX.

Pero, en las utopías del XVIII, existe también una tendencia diametralmente opuesta hacia la sexualidad «amaestrada». El amor aparece con toda su carga sentimental en «El embarque para Citeres» en medio de una beatitud placentera, como una fantasía sobre un eterno coqueteo. El escenario de estas *fêtes galantes* es un paraíso en la tierra. Watteau, el melancólico tuberculoso que murió a la edad de treinta y siete años, es el pintor de esta utopía del amor etéreo. Algunos pasan el tiempo dulcemente empujando a la amada que se columpia, trabajo terriblemente duro; otros rasgan las cuerdas de una guitarra. El *Naufrage des îles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai: Poëme héroique, traduit a l'Indien* (1753) de Morelly, es el relato de un ataque zoroástrico por las fuerzas del mal a una isla en calmosa y perfecta felicidad, a cuyo estado vuelve tras una especie de truco geológico. El amor sensual aparece completamente encubierto por el sentimentalismo, aunque en ciertos momentos no se logra ocultar la pornografía, cuando resuenan melifluos y extáticos «ahs». La consumación del amor entre los jóvenes de la isla tropical de Morelly es una ocasión comunal festiva con los adornos apropiados: guirnaldas, danzas, cantos, risas gozosas. Todo esto se presenta como algo natural, lo contrario de los excesos y desenfrenos de los aristócratas de la época. En la isla reina la total igualdad; por igualdad entiende Pilpai que todos disponen de medios seguros y agradables para procurarse todas las delicias de la vida, «chacun selon son goût»[3].

---

[2] *Encyclopédie*, XXI, 97.

[3] MORELLY, *Naufrage des îles flottantes* (Messina París, 1753), II, 296n.

Se pueden descubrir a veces en las utopías seculares como *L'An 2440* de Mercier unas tendencias radicalmente opuestas al alegato de la liberación de las mujeres, una exigencia de que se reinstaure la más completa autoridad del marido sobre su mujer. Mercier es partidario de que la ley prohíba las dotes, con lo que se escogerá a las mujeres por sus encantos naturales y no por su dinero; pero, para compensar esta pérdida financiera, propone que se otorgue al marido el derecho a divorciarse de su mujer sin tener que pasar por trámites religiosos ni procedimientos legales de ningún tipo si es que su mujer deja de gustarle efectivamente. La ley marital romana es el modelo perfecto para Mercier. La obligación de agradar al esposo recortaría los vicios de las féminas, aseguraría la tranquilidad doméstica y acentuaría las diferencias en vez de las semejanzas entre los sexos. Esto se aproximaba bastante al espíritu del amigo de Mercier, Restif –ninguno de los dos filósofos fue aceptado nunca por la élite intelectual–. Restif y Mercier expresaron las ansiedades del pequeño burgués ascendente con problemas con sus respectivas mujeres, las cuales habían empezado a adoptar los hábitos derrochadores de las clases altas y a imitar su vida licenciosa. La solución de Mercier se inspiraba en la imagen de la virtud de la Roma republicana con sus nobles y castas matronas, inferiores a sus maridos por la ley pero iguales en la virtud. La Iglesia, naturalmente, se daba perfecta cuenta de los problemas de las relaciones familiares y de lo que se creía que era la extensión de la promiscuidad. Para cortar de raíz lo que pensó que era una oleada creciente del vicio venéreo, la iglesia lanzó una contraofensiva en la forma del *culte de la rosière*, una celebración de la virtud en las aldeas durante la cual la jovencita juzgada más casta era ceremoniosamente coronada en presencia del clero, el cacique local y la asamblea de campesinos. A su modo, esto era tan utópico como las proposiciones literarias más idealizadas, dada la indivisibilidad de la virginidad y lo que sabemos sobre la realidad de la conducta sexual bajo el antiguo régimen.

Aunque en muchas de las utopías del siglo XVIII se había puesto al amor en el centro del escenario, no existe ninguna cara exclusiva del amor. El tono dominante es más bien suave; la turbulencia y la tensión, por su parte, son bastante raras. Pero, en el fondo, los dos utópicos prohibidos, Restif y Sade, crearon una nueva sensibilidad literaria y ofrecieron un nuevo ideal diabólico. El amor, como dominio y poder, halló una generosa expresión en sus escritos, aunque hasta el final del siglo no le prestó la gente demasiada atención en este sentido, poseída como estaba por el ideal apolíneo. Ocupados en jugar a la gallinica ciega, en un paraíso propio de Watteau, la mayoría de los utópicos no conocieron, o fingieron no conocer, los ideales que se estaban manufacturando durante el período revolucionario en las cámaras de tortura de Sade. A pesar de su frecuente verborrea, el divino marqués y el campesino pervertido irrumpieron en la calmosa felicidad de la ancestral tradición utópica con toda su violencia. Aunque son incontables las utopías exóticas, las utopías del despotismo ilustrado y todo tipo de robinsonadas que han caído actual-

mente en el olvido, Sade y Restif, al igual que Fourier, se han visto rehabilitados en el siglo XX. Como exploradores utópicos de la sexualidad, abrieron un camino totalmente nuevo.

RIVALES EN DESVELAR

Sade y Restif han estado considerados durante mucho tiempo como simples pornógrafos, aunque cada uno por su parte se creyera el único moralista auténtico y sin tapujos de la época. Que sepamos, nunca se conocieron de vista, aunque Restif aborrecía a Sade y escribió una *Anti-Justina* contra él; por su parte, Sade escribió en términos despreciativos sobre Restif. Ambos fueron polimorfamente perversos, al menos en sus imaginaciones, aunque Sade manifestó una marcada preferencia por la flagelación y Restif fue un terrible fetichista del calzado. En julio de 1789, el marqués de Sade y Restif estuvieron quizá más cerca el uno del otro que nunca. Mientras el marqués, uno de los cinco prisioneros que quedaron en la Bastilla, incitaba al pueblo de París a que se rebelara mediante un tubo hecho con un barrote de la ventana de su celda, Restif, el hijo de campesino, merodeaba por los alrededores receloso de la canalla, pero demasiado curioso para mantenerse encerrado. Se debió estremecer sobremanera al ver las vísceras de Launay, director de la Bastilla, colgando del mango del hacha del verdugo.

Tras un período de aprendizaje como impresor en Auxerre, Restif se asentó en París y no salió prácticamente para nada de la isla del Sena, donde nació la ciudad. Durante muchos años se dedicó a recorrerse la isla por la noche, haciendo «pintadas» en paredes y fortificaciones, casi siempre con inscripciones en latín conmemorando aniversarios sexuales. Durante la Revolución, aunque se vio intimidado a menudo por pandillas de jóvenes matones que lo consideraban «sospechoso», siguió efectuando sus rondas nocturnas, observando, escuchando y recogiendo material para su obra *Les Nuits de Paris, ou Le Spectateur nocturne*, sin duda la descripción más gráfica que se conoce de la capital revolucionaria –al menos para nuestro gusto actual–. Ningún otro testigo de la Revolución ha captado la violencia y crueldad de la gente con más fuerza que este hijo de campesino convertido en aprendiz de literato. De naturaleza tímida y cobarde, Restif, que firmaba con el nombre de *hibou*, se vio empujado por una fuerza interior a realizar sus aventuras nocturnas; era como un constante reto a sí mismo. A pesar de las numerosas acusaciones que le lanzaron, siempre se las apañó para no entrar en prisión; ferviente cazador de jovenzuelas, conoció toda clase de enfermedades venéreas hasta acabar vencido por la impotencia. Bajo el Imperio, ejerció de policía secreta y de funcionario subalterno, con lo que tuvo derecho a un decente funeral. Sus utopías más elaboradas, la obra en cinco volúmenes *Idées singulières* y el *Dédale français*, fueron escritas antes de la Revolución, aunque

volvió después a esta actividad narrando ocasionales aventuras utópicas entre los artesanos franceses.

Restif y Sade fueron escritores prolíficos, con garra, y, si se les juzga según los cánones más literarios, ambos fueron unos grandes fracasados. Muchos de los relatos compuestos por Restif son bastante aburridos, y los procedimientos reguladores de que se sirve en sus utopías resultan interminables e insoportables. Las repetitivas escenas de tortura de de Sade resultan igualmente difíciles de tragar. Ambos son escritores irregulares, como se podrían esperar de unos grandes neuróticos. Sin embargo, a pesar de su ampulosidad, las obras de de Sade contienen unos juicios epigramáticos de gran valor sobre la naturaleza humana; por su parte, las descripciones que hace Restif de los acontecimientos más importantes de la Revolución las han empleado a menudo los historiadores para prestar más color local a sus encuadres de la época.

De Sade y Restif son utópicos, tal vez menos respetables que los demás, pero miembros con pleno derecho de esta profesión. Aunque Martin Buber no los incluyó en su famosa obra, es innegable que también ellos nos han trazado unos senderos hacia la utopía. A un determinado nivel de conciencia, la dicha de Restif se cifró tal vez en un zapato bonito, y la de Sade en un látigo; pero sus obras utópicas transcendieron sus propias obsesiones y trazaron vías posibles para una sociedad futura, vías que se pueden considerar como una culminación apropiada de la tradición utópica sensacionalista del dieciocho. Cuando excéntricos geniales como Jean-Jacques Rousseau, Restif, Sade y Fourier generalizan sus fantasías más profundas, les acontece convertirse en utópicos a pesar de ellos. De cualquier modo, son personas que difícilmente pueden quedarse encerradas en su rinconcito narcisista. Restif se compromete más con su utopía que Sade, quien, en *La Philosphie dans le boudoir*, da la impresión por momentos de que sólo le interesa tomar el pelo a sus contemporáneos jacobinos, tan cargados de razón. Ninguna de las obras de estos autores entran bien en las categorías de utopía edénica o prometeica; a veces parecen más bien caricaturas de ellas. Restif construyó una sociedad super-racionalista en la que la tranquilidad social quedaba asegurada por un enorme montón de ordenanzas; Sade inventó héroes libertinos que se lanzaban a la acción tan pronto como veían la mínima ocasión. Bajo de Gaulle, Francia pareció verse amenazada por Sade hasta el punto de que prohibió la difusión de sus anticuados escritos, que tuvieron bastante poco que ver con la vida o la muerte de la primera república, y todavía menos con la quinta. El reciente resurgir del interés por sus obras tiene sin duda mucho que ver con la difusión masiva de la pornografía a través de los *media*. Pero Sade fascinó también a intelectuales como Simone de Beauvoir y Albert Camus, que han llevado hasta el extremo las implicaciones filosóficas de las ideas del marqués.

De Sade se ha convertido en el símbolo de la corrupta y moribunda aristocracia del *ancien régimen;* pero esta imagen no sirve cuando Restif, el «campesino pervertido», hijo de un respetado agricultor jansenista de

la Borgoña, se nos aparece en éxtasis arrodillado al pie de su amada. Restif es en diversos respectos una figura mucho más difícil de comprender. Publicó más de doscientos volúmenes, entre los que destaca *Le Cœur dévoilé*, que sirve de tipo general por el que se rigen muchos otros; durante la vida de Sade se imprimieron muy pocas obras suyas, y muchos de sus escritos, sobre todo decenas de cuadernos de apuntes sobre *La Nature dévoilée*, fueron quemados durante la Restauración por su hijo puritano, que persiguió a su padre después de su muerte con la misma saña que lo hiciera su madre en vida de aquél. El estilo de Restif carece de la elegancia y el tono uniforme que consiguieran los filósofos; pero sus narraciones traslucen a veces una sencillez desnuda, llena de imitaciones del lenguaje popular, que recuerda bastante a algunos escritores actuales. Sus obras tuvieron una buena aceptación por parte del público, y a él se le llamó con el nombre de *Rousseau des ruisseaux*, «el Rousseau de los arroyos»; pero también tuvo lectores en las altas esferas, entre la nobleza francesa y los literatos al margen del círculo oficial de los filósofos. Su amigo Sébastien Mercier lo consideró el más grande innovador de la época, y entre sus admiradores figuran Grimm, Julie de l'Espinasse, Benjamin Constant, Stendhal y Gérard de Nerval. Como todo lo que tuvo una fuerza especial en la literatura del siglo XVIII –pensamos en seguida en Rousseau y Diderot–, su obra fue particularmente apreciada por los alemanes, ganándose elogios por parte de conocedores de hombres de la categoría de un von Humboldt, un Schiller o un Goethe. Pero, en cierto modo, nunca alcanzó la cota de notoriedad ni la aclamación de que gozara Sade, y sus celos no conocieron límites a este respecto. La *Anti-Justine* de Restif, por una lógica perversa, supera a Sade en el escaparate que presenta de experiencias sexuales, pero con el sano propósito de curar a la humanidad de la proclividad a la perversión –nos recuerda a aquel seguidor de Gandhi que, cuando se le criticó por sus gustos disolutos, aseguró a sus críticos que los retratos salvajemente eróticos que tanto gustaba de pintar no eran sino muestras didácticas de lo que los hombres tenían que evitar.

Restif fue un pecador utópico autoritario con fijaciones particulares y con la manía de persecución del autoritario. Se ocultó en rincones oscuros. Fue presa de una gran envidia hacia Sade, ese aristócrata desdeñoso que rechazaba la virtud y hacía alarde de las perversiones ante las que Restif vacilaba a menudo, contentándose lo mejor que podía con su fetiche protector, su dulce piececito. Restif elogió la vida ordenada de su austero padre, adoró la monarquía, la república, el Directorio, a Napoleón, y en general a cualquier tipo de autoridad, que consideraba representación directa de la divinidad. Sade arremetió contra Dios como el enemigo número uno del hombre con una violencia que no había mostrado ningún miembro del círculo de Holbach. Sade y Restif fueron rivales en el arte de desvelar, arrancando las máscaras primero de sus propios rostros y luego de todos los que cogían por medio. Cuando un orden social agoniza, algunos de sus miembros desnudan su cuerpo antes de que

esté completamente frío. Realizan autopsias mientras el cuerpo tiene todavía un hilo de vida. Si Sade y Restif aparecen como hermanos en la fraternidad de los utópicos, resulta más difícil hallar un nicho apropiado para el divino marqués que para el campesino pervertido. El humor negro que impregna todas sus manifestaciones proféticas empaña bastante la imagen del Sade utópico. Restif se acerca más al tipo del reformador-del-mundo-con-un-sistema que tanto abunda en la primera mitad del siglo XIX.

El divino marqués

El marqués Donatien-Alphonse-François de Sade había nacido en París el 2 de junio de 1740 en el seno de una vieja familia provenzal emparentada por el lado materno con la rama más joven de la casa de Borbón. Su tío materno, el abate de Sade d'Embreuil, un sólido erudito, dirigió su primera educación. A los diez años se enroló en el colegio de los jesuitas de d'Harcourt, y a los quince tomó parte en la Guerra de los siete años como oficial de caballería. En 1763 se casó con Renée-Pélagie Cordier de Launay de Montreuil que le dio dos hijos y una hija. A los cinco meses de matrimonio comenzó su batalla privada, que duró medio siglo, con la religión de la virtud personificada por el poder estatal. Las personificaciones de la autoridad cambiaron de una monarquía absoluta borbónica a la dictadura napoleónica, pasando por el gobierno revolucionario; pero, fuera cual fuese el ropaje que adoptara la religión de la virtud, Sade estuvo constantemente en jaque por parte del Estado. Le fueron mejor las cosas durante los primeros años de la Revolución y bajo el Directorio, cuando cuatro de sus novelas y un buen número de sus panfletos políticos consiguieron ver la luz pública. Durante el *ancien régime* se le arrestó frecuentemente, acusado de homosexualidad, sodomía y asesinato, pero siempre logró escapar, hasta que por fin fue objeto de una *lettre de cachet*. Según un catálogo, que elaboró después de diez años ininterrumpidos de prisión, hacia octubre de 1788 ya habían tomado forma sus obras más importantes: el *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, *Les 120 Journées de Sodome*, *Aline et Valcour*, la primera *Justine*, y la mayor parte de sus cuentos breves.

Tras la liberación de Sade de las prisiones reales en abril de 1790 (se le había trasladado de la Bastilla a otra mazmorra, donde permaneció nueve meses), llevó una carrera revolucionaria ejemplar como secretario de las *Section des Piques*, y desplegó una gran actividad en la reorganización de los hospitales de París. Vuelto a arrestar en el verano de 1793, esta vez como pariente de aristócratas emigrados, fue pasando de cárcel en cárcel hasta que se acabó perdiendo su pista, razón ésta por la que se libró de la guillotina. A un raro intervalo de libertad, del 13 de octubre de 1794 al 6 de marzo de 1801, le sucedió otro arresto, no por la comisión de un acto sino por unas palabras –en realidad, por ser el autor de la

escandalosa obra en diez volúmenes titulada *La Nouvelle Justine, ou Les Malheurs de la vertu, suivie de l'Histoire de Juliette sa sœur* (1797)[4]. Nuestro prisionero peripatético empezó de nuevo su paseo por todo tipo de cárceles, hasta que por fin se le confinó en un manicomio de Charenton tras conversaciones con sus familiares, que se comprometieron a pagar su pensión. Este antiguo convento de monjas de Picpus estaba dirigido por un tal Belhomme y atendido por el gran alienista Pinel. La amiga de Sade, Mme. Quesnet, le acompañó en este período de reclusión, y hasta 1808 se le permitió dirigir representaciones teatrales que atrajeron la atención de los buscadores de novedades parisinos. (No está muy claro que participaran en sus obras personas dementes internadas en el centro). Su muerte tuvo lugar el 2 de diciembre de 1814 a la edad de setenta y cuatro años, tras un total de treinta y cuatro pasados en reclusión.

La obra de Sade *Les 120 Journées de Sodome, ou l'Ecole de libertinage*, escrita en 1785 y publicada por primera vez por Eugen Dühreim en Berlín en 1904, es una utopía meticulosamente reglamentada y de índole mecánica. Reanuda con la tradición de *Les Hermaphrodites* (1605), de Thomas Artus. Los héroes y las víctimas de ambos sexos se encuentran encerradas en el Château de Stilling, del que no hay escapatoria posible; cualquier intento de huida está severamente castigado con la muerte inmediata. En la sociedad secreta del castillo, una *historienne* se encarga de programar los ciento veinte días de desenfreno. Las víctimas, al igual que los señores, están sujetas a normas inflexibles, con objeto de maximizar los placeres de los activos protagonistas. En el Renacimiento, filósofos platónicos como Patrizi de Cherso habían compuesto utopías aristocráticas en las que todo el orden de la *città felice* servía como fin principal a permitir que una élite noble pudiera dedicarse a la contemplación de por vida. Sade creó una aristocracia de libertinos, que, dentro de los confines de los muros de su castillo, regentaban un tipo distinto de sociedad perfecta, la encarnación del mal, mediante un mecanismo que les permitía alcanzar las cimas del placer carnal a las que aspiraba la naturaleza corporal limitada del hombre. No se puede admitir un tipo en el canon utópico y desechar otro. Todas son formas ideales, cuya consecución es imposible.

El elemento racionalista y mecánico de la mayoría de las utopías es algo en que se ha reparado frecuentemente a lo largo de este libro. La utopía de Sade de los 120 días de Sodoma está programada con la precisión de un reloj. Su falta de sentimiento puede aburrir o escandalizar; no se permite nada accidental ni se tolera ninguna idiosincrasia individual ya que se necesita una reglamentación cronométrica para llevar la empresa sexual hasta sus últimas cotas de perfección. El director de la jornada, la mencionada historiadora, se encarga de preparar el guión. Curiosamente nuestros «guiones» actuales, que se han convertido en parte integrante del vocabulario de proyectos planificados que implican guerra

[4] La primera *Justine* se publicó en 1791 en dos volúmenes.

y paz, o la vida y la muerte del planeta, pueden servir muy bien para describir una utopía de Sade por lo perfectamente que logran combinar ambas realidades. Como los ejercicios diarios que describe Sade, nuestras salas donde se cuece la guerra tienen sus historiadores y observadores-participantes de ambos sexos.

De Sade concibe toda sexualidad como dominio. Sus sociedades, compuestas de numerosas personas, están divididas en dos sectores: por una parte, los que comparten el mando; por la otra, ilotas que cumplen a rajatabla las voluntades de los primeros. Estas microsociedades de señores y esclavos tienen en común con la utopía de Moro su carácter autárquico. Y, como están destinadas primordialmente a la completa satisfacción de los deseos sexuales, no son realmente extrañas al genio utópico que fue Fourier, aunque éste extiende algunas de las libertades del marqués a todos los miembros del falansterio en vez de limitarlas a unos cuantos privilegiados. Fourier es un «sádico» democratizado y sublimado. La utopía de Sade llevó a sus últimas consecuencias la exigencia de libertad respecto de la represión. Las orgías de sus cuatro héroes no conocen límite alguno; secuestran a cohortes de criaturas humanas para que den satisfacción a cada uno de sus variables caprichos. Los libertinos son superhombres con una enorme capacidad para la comida, la bebida y la excitación sexual, tres apetitos que han de ser controlados y manipulados para lograr la máxima satisfacción, ya que los héroes del placer están sometidos a los mismos peligros de empacho que acechan al resto de los hombres y tienen que recuperarse para volver a empezar con fuerzas renovadas. Como la república de Platón, la utopía de Sade es exclusiva y aristocrática, con unos héroes del placer que sustituyen a los guardianes-héroes de la continencia platónica. El verdadero mal de la utopía de Sade está en la incapacidad del hombre para existir autónomamente al nivel de los sentidos y su frecuente necesidad de introducir elementos morales en su entorno inmediato con el fin de poder saborear mejor el sacrilegio, el matricidio y otros exquisitos placeres por el estilo. Su utopía ensalza las excelencias de una corrupción moral que necesita de la inocencia para despedazarla acto seguido, y la inocencia es difícil de manufacturar. Tiene que haber alguien que crea en Dios para dar sentido a la celebración de una misa negra.

Las primeras utopías de Sade que aparecieron a la luz pública fueron las digresiones de la Carta XXXV de *Aline et Valcour, ou Le Roman philosophique,* obra publicada en ocho volúmenes en 1793. En esta novela, un tal Sainville parte en busca de su mujer Léonore, que ha sido raptada por un noble libertino veneciano. En el relato que hace de sus viajes por Europa, Africa y la India, diserta con detalles pormenorizados sobre las instituciones, las costumbres y la vida cotidiana de las dos sociedades que ha encontrado, una llamada Butua, regida por un príncipe antropófago que es todo mal, y la otra asentada en la isla mágica de Tamoé, la perfección de la bondad. En estas dos excursiones, no se aleja mucho Sade de la fórmula al uso en el siglo XVIII de las sociedades utópicas des-

critas por un europeo. La igualitaria Tamoé aparece con rasgos estereotipados y por eso es una utopía menos interesante, ya que no pasa de ser la archisabida isla afortunada del siglo XVIII. Las costumbres son idénticas, las fortunas están igualadas y las pasiones están contenidas gracias a la represión del lujo; las leyes son escasas porque los vicios escasean igualmente. En Tamoé nadie controla las acciones de los demás, y las mujeres con los pechos al aire disminuyen, en vez de espolear, el deseo. Butua es todo lo contrario de Tamoé. A medida que Sainville, nuestro viajero europeo, se va aproximando a Butua, comprueba que se está despedazando, materialmente hablando, a un prisionero atado a un árbol. Acabamos de penetrar en el universo negro de Sade. Ben Mâacoro, rey de los butuanos caníbales que son vecinos del belicoso Jagas, tiene un consejero portugués llamado Sarmiento, un antiguo administrador que ha huido de su patria por no poder seguir ocultando sus fechorías en el cargo. La utopía de Butua se revela en un diálogo entre Sainville y Sarmiento, ambos filósofos aunque con visiones muy distintas acerca de la relatividad moral y de los placeres sádicos. Al mismo tiempo que devora un miembro de un Jaga, el ex-europeo asegura al virtuoso Sainville que no hay gusto que no se pueda adquirir mediante el hábito y que todo lo que hay en el mundo sirve y aprovecha a la naturaleza[5]. En el reino de Butua los jefes ejercen un poder abierto y absoluto sobre sus sufridos sujetos. Aquí los héroes sádicos se hallan instalados en la cima del Estado, y no se parecen a la banda secreta de los cuatro de *Los 120 días de Sodoma.*

La contrautopía de Sade es la sociedad europea propiamente dicha, donde la virtud exige sus terribles castigos «contra naturam» a través del poder estatal sin escrúpulos y autosuficiente. Como es el respetable europeo Sainville el que cuenta la historia, el tono del narrador es de clara indignación para con los butuanos, el pueblo más cruel y disoluto de la tierra. Pero, a un nivel más profundo, Sade descubre en los perversos butuanos a una gente libre de hipocresías y naturalmente buena en sus consecuencias. La dialéctica se halla así invertida: Sainville, un representante de la mala sociedad de la virtud, da testimonio de la existencia de una sociedad sádica del mal puro, pero justo en contraste con la sociedad no natural de los europeos, que cometen crueldades en nombre de la virtud. La conversación entre Sarmiento y Sainville versa sobre las cuestiones morales más importantes de la Ilustración. La confrontación es sumamente crítica. Si la amoralidad de Sarmiento quedara victoriosa, toda la estructura del pensamiento de la Ilustración se vendría abajo, una destrucción que Sade pregustó a medida que iba colocando sobre las sienes del antifilósofo desencantado toda una sucesión de coronas de laurel.

---

[5] El marqués Donatien-Alphonse-François DE SADE; *Aline et Valcour, ou Le Roman philosophique* (1793; Paris, 1956), II, 73, 80-81. Sobre el marqués de Sade, cf. *Oeuvres complètes*, 15 vols. (París, 1965), y *Sade: Etudes sur sa vie et sur son oeuvre* (Paris, 1967); Simone DE BEAUVOIR, *Faut-il brûler de Sade?*, coll. 11/18 (*Gallimard, 1955*); Pierre FAVRE, *Sade, utopiste: Sexualité, pouvoir et état dans le roman Aline et Valcour* (París, 1967); Roberta J. HACKEL, *De Sade's Quantitative Moral Universe: Of Irony, Rhetoric, and Boredom* (La Haya, 1976).

Sainville queda bastante mal parado. No tiene más éxito que el capellán del *Supplément au voyage de Bougainville* o el filósofo de *Le Neveu de Rameau.*

El pueblo de Butua y sus vecinos los Jagas están en guerra permanente, lo que da ocasión a conquistas y rituales de destrucción sensual. Los butuanos están libres de los sentimientos de piedad y del miedo a la muerte. En las carnicerías públicas se puede encontrar carne humana a la venta. Existe una especie de comercio entre estos vecinos: los objetos del intercambio son los esclavos, las mujeres y los niños, que sirven para el trabajo y el placer. Los butuanos tienen muchas ventajas comparados con los insatisfechos europeos, se nos dice en un pasaje que parece entresacado de los escritos de Rousseau. Sin preocuparse por el mañana, gozan del presente lo mejor que pueden, y nunca se dedican a preparar el futuro. No poseen historia escrita ni recuerdan nada del pasado, ni siquiera la edad que tienen. Su única religión se limita al temor que les infunde la diosa-serpiente, cuyo ídolo untan regularmente con sangre. Los jefes practican la crueldad a capricho, quemando o masacrando aldeas enteras con la sola intención de distraerse.

La argumentación utópica de Sade es ambigua. ¿Es ésta verdaderamente la utopía del mal sádico, o se trata más bien de la descripción del despotismo europeo en la guerra y en la paz, a cuyo lado los placeres sádicos parecen inocentes? Nietzsche sostendría después que dar un castigo era primordialmente un acto del fuerte que imponía su voluntad sobre las víctimas, y que la transgresión del delincuente no era más que un pretexto para el disfrute de este placer. Los butuanos de Sade anticipan e ilustran este principio nietzscheano. El castigo no era más que una excusa para organizar cacerías en las que cayeran supuestos infieles y saborear las delicias de su ejecución.

Solamente en una obra se alejó Sade del marco exclusivamente aristocrático de sus novelas escatológicas y «sádicas», anales y orales, y a veces genitales y eróticas; nos referimos a *La Philosphie dans le boudoir,* publicada en el libertino París de 1795. Los participantes en una orgía, sacados de varias clases sociales, están tomando un descanso tras una de sus colosales y polifacéticas sesiones sexuales en las que se requiere una fuerza prodigiosa y un cronometraje preciso, ya que se trata de que cinco personas, varones y hembras, consigan orgasmos simultáneos. El al parecer más famoso corruptor de la época, que dirige y coordina la sesión, distrae a sus compañeros con el artículo de un periódico en el que se proclama una nueva ley constitucional para la república francesa, digna de ciudadanos verdaderamente libres. En este documento la utopía sádica normalmente elitista se extiende por igual a todos los miembros de la sociedad. Se basa en el principio de que nadie puede negar a un ciudadano la satisfacción de ninguno de sus deseos eróticos. Nunca se había imaginado nada tan universal desde *La asamblea de las mujeres* de Aristófanes, aunque, en la antigua distopía, las viejas estaban en situación privilegiada y los más jóvenes tenían que adaptarse a las disposiciones de la asamblea

ateniense, constituida por mujeres disfrazadas. A veces la larga discusión sobre las leyes sociales perfectas para la república francesa da la impresión de ser pura farsa. Es difícil en efecto saber en qué medida está hablando Sade en serio en cada una de sus proposiciones constitucionales. Los esfuerzos de algunos estudiosos por ver la huella de Tomás Moro en algunas de sus afirmaciones caprichosas no ofrecen resultados muy satisfactorios.

Sade se vistió con el vestido de la república igualitaria francesa, estilo jacobino, al llevar hasta sus últimas conclusiones muchas de las preconcepciones que subyacían a los eslóganes revolucionarios. Si todos los ciudadanos debían de ser realmente «enfants de la patrie», en la plenitud del significado tal y como aparece en «La marsellesa», entonces no se podía por menos de deducir, deducción un tanto platónica, que tenía que ser abolida la familia con todas sus lealtades rivales. Más aún, siguiendo el espíritu de los antiguos, se debía permitir que los niños vivieran o murieran según las necesidades e intereses de la patria. A los que nacieran debiluchos había que matarlos inmediatamente sin la mínima piedad, sentimiento éste que él despreció por considerarlo propio de mujerzuelas blandengues.

Una vez desterrado Dios, Sade basó su orden en la naturaleza y en el principio de placer. Ocasionalmente se da la tarea de convencer a un principiante en el desenfreno que hay que soportar una cierta dosis de dolor, como en la *Sodomía*, con el fin de conseguir un mayor grado de placer, ya que tal es el funcionamiento normal de la naturaleza. Pero, aunque el placer iba precedido del dolor, el intervalo entre ambas cosas nunca debía de ser demasiado largo. Con el principio del placer como guía, pasó sin más a tratar de las costumbres que debían regir el placer soberano en la república ideal, el sexo. Sus reglas son bastante simples: el Estado debería crear establecimientos donde cada cual, varón o hembra, pueda ordenar a cualquier otra persona que cumpla una tarea determinada, estando obligada a someterse completamente a todos los deseos, fantasías y caprichos de la otra persona, varón o hembra, por muy desagradables que puedan resultarle. Esta ley es la consecuencia lógica del dictado supremo del principio del placer. Además, cumple a la vez otra finalidad: el Estado se afianza cada vez más porque la naturaleza despótica del hombre, que busca la expresión sin trabas de su libre y arbitraria libertad, queda de este modo apaciguada en casas bien reguladas y se ahuyentan los impulsos agresivos que, bajo otras constituciones menos afortunadas, están dirigidos contra el Estado y su orden establecido. Sade no disponía del aparato estadístico de los modernos eruditos, que han demostrado con tanta previsión la correlación entre frustración sexual y talante revolucionario en política; sin embargo, defendió la misma tesis. En defensa de su opinión de que las leyes deben fomentar la práctica de la sodomía, aventuró la idea de que estas inclinaciones estaban ampliamente extendidas y que negarlas constituiría un serio y peligroso atentado contra la libertad.

En *La Philosophie dans le boudoir,* Sade aboga claramente por la igualdad de la mujer. Sostiene que las mujeres están en clara desventaja respecto de las leyes y costumbres en vigor; en efecto, aunque sus deseos profundos son más tiránicos y exigentes que los de los hombres –opinión muy extendida en Francia desde el Renacimiento–, sólo los hombres llevaban una vida sexual relativamente libre. Si la crueldad de las mujeres pudiera apaciguarse en el transcurso de la actividad sexual, seguramente no tendría que buscar salidas a su impulsos en las agresiones verbales. Los derechos de la mitad de la especie humana aparecen defendidos con el fervor de un saint-simoniano en potencia. La teoría de que las pasiones frustradas buscaban medios de satisfacción alternativa halló un eco en Charles Fourier, quien cita las obras de Sade –cosa rara en él, pues no suele reconocer sus deudas con los moralistas anteriores–.

Adoptando la retórica de los igualitarios radicales, Sade denuncia el orden sexual en vigor por fundarse en una concepción monogámica de la propiedad. La propiedad exclusiva de las personas en la estructura familiar de la época era contraria a la naturaleza y al espíritu de la república francesa. No vio ninguna contradicción entre la libertad de quien deseaba y el deber legal del «deseado» a obedecer, ya que este deber no entrañaba permanencia en la detención de la propiedad. Los derechos del placer tenían prioridad sobre los derechos de propiedad. Bajo el sistema marital en vigor las mujeres eran poseídas en exclusividad. Soportar la posesión sexual era un gran mal para Sade, y el amor era su síntoma primordial. En una verdadera república, los lazos emocionales quedan reservados exclusivamente para el Estado; entre los individuos no hay sino pasajeras disposiciones contractuales para el placer, sin lealtades ni compromisos morales fuera del momento del goce.

En la utopía del marqués, el Estado es sobre todo necesario para la defensa contra los enemigos; fuera de esta función, no debería promulgar leyes punitivas y sí dar facilidades de diversa índole. La típica utopía naturalista de la plácida felicidad del siglo XVIII se preocupó del problema del delito, presuponiendo que, en una economía de abundancia, situada en el seno de la naturaleza y con sus habitantes recibiendo una sana educación moral, las infracciones al código implícito o escrito de las leyes serían bastante raras. Sade no estaba dispuesto a abandonar su utopía a un culto tan facilón de la virtud. Los latrocinios, los raptos y los asesinatos seguirían siendo frecuentes; pero la república francesa no debería considerar delitos estos actos naturales. Para que pudiera sobrevivir la república cara a sus enemigos, la gente debía de ser despierta, expansiva, y vivir en un estado de encendida pasión, como conviene a ciudadanos aguerridos; había que evitar caer en la depresión y la indolencia. ¿Por qué se iba a castigar el hurto? Era más bien el robado quien debía afrontar la ira de la ley por no haber sido suficientemente vigilante para evitar el hurto. Más aún, el robo ayudaba a igualar las fortunas, cosa deseable en una república libre. El rapto no asusta a Sade más que el hurto; sí se sentía indignado, en cambio, ante las sentencias de muerte que se imponían a

los raptores. ¿Qué se perdía en un rapto? El dolor de la víctima era trivial si se comparaba con el placer del raptor poseído por una abrasadora pasión. Sade piensa de igual manera acerca de las relaciones sexuales «antinaturales», que, como se sabe, eran susceptibles de los más crueles y humillantes castigos en el siglo XVIII. Estos sentimientos eróticos son comunes, no causan daño a nadie, y si se siguiera el ejemplo de los antiguos, se fomentaría la homosexualidad para que los guerreros fueran más valientes.

El asesinato es quizá el acto más difícil de sustraer a la lista de las leyes penales; pero, en su razonamiento, Sade demuestra el mismo ingenio que en su tratamiento del hurto, el rapto y la sodomía. El asesino se ve obligado por la naturaleza a cometer su acto; y ¿cómo se va a reprimir una manifestación de la sana naturaleza? Además, ¿qué ha hecho el asesino más que devolver un cuerpo a la naturaleza, donde fructificará dando vida a multitud de pequeños insectos? El castigo del asesino está fundado en la concepción antropocéntrica según la cual hay algo de excepcional y sagrado en la vida humana, y en la consiguiente denigración de las otras criaturas que surgirán espontáneamente del cadáver. Todos los pueblos antiguos permitieron, e incluso alentaron, el infanticidio. Si la república guerrera no tiene escrúpulos para matar en la batalla, ¿por qué sigue otro principio distinto dentro del Estado? –empleo de la paradoja que se puede ver en Kant por la misma época a propósito de la paz perpetua–. El Estado no tenía ningún derecho a ejecutar a un asesino que había obrado inspirado por la pasión, cometiendo con ello otro asesinato –esta vez a sangre fría y sin la calidad de un impulso criminal natural–. «La ley, fría de por sí, puede ser accesible a las pasiones que puedan legitimizar en el hombre el acto cruel del asesinato»[6]. Como es peligroso para un Estado permitir a sus ciudadanos que se conviertan en seres demasiado dóciles, se debería en consecuencia mostrar más aprecio por la pasión del homicida, y el Estado debería abstenerse de castigarle, toda vez que la víctima puede ser libremente vengada por otras personas.

Si Francia quiere ser un Estado libre, debe existir una auténtica libertad –la libertad de las pasiones, de todas las pasiones sin excepción–, insistiría una y otra vez Sade con una firmeza que hizo echarse atrás al propio Fourier, a pesar de sus deudas para con el marqués. Auténtica libertad significa plena autorrealización de todos los deseos y bajo cualquier circunstancia. Este postulado moral aparece enunciado con tanta firmeza que a veces parece triunfar sobre sus propias paradojas. Sade supera con mucho a los más *enragés* de entre los *sansculottes*. Si existe libertad de conciencia y de prensa, debe existir libertad de acción, salvo en aquellos asuntos que atentan directamente contra la naturaleza misma del gobierno. Sade había aprendido muy bien las lecciones del relativismo jurídico y cultural enseñadas por la mayoría de los filósofos, inclusive por el respetabilísimo Président de Montesquieu. Si una sociedad es-

[6] Marqués DE SADE, *La Philosophie dans le boudoir* (1795; Paris, Pauvert, 1954), p. 214.

taba fundada en la verdadera libertad e igualdad, no era concebible la existencia de leyes criminales. Sade habla todavía de virtudes y de vicios, lenguaje en boga en su tiempo. La naturaleza los necesita como complementos de la existencia, y él no comprende por qué su a menudo nebulosa distinción debe convertirse en motivo de persecución por parte de la justicia.

Tanto Restif como Sade parten del mismo principio en sus utopías discursivas: una sociedad puede asegurar la felicidad sólo si las leyes reflejan honestamente la manera de actuar de la naturaleza. De cuando en cuando se trae incluso a colación las costumbres chinas para apoyar la argumentación, y con menos frecuencia hasta la misma obra de Moro, al que se le hace decir cosas que en realidad no dijo.

Para defender sus ideas escandalosas, Sade empleó de manera burlona la misma oratoria altisonante de que se sirvieron los revolucionarios para proclamar verdades de perogrullo. No deja de ser curioso, opina, el hecho de que, a la vez que se exige que se permita el asesinato dentro de los límites de una república, se pida a los revolucionarios ser sumamente prudentes para no extender la guerra a países extranjeros. Se expresa la convicción de que, si Francia logra establecer una república «sádica» de auténtica libertad dentro de las fronteras de un determinado país, entonces todas las demás naciones harán lo mismo espontáneamente sin necesidad de emprender cruzadas militares –«sadismo» en un sólo país antes que revolución mundial–. Por lo menos, Sade parece escribir estos pasajes con un sentimiento genuino y una sincera convicción.

Lo propio se puede decir de sus obras acerca de la religión. Sus ataques contra la creencia en Dios y el miedo a la vida futura poseen una cualidad auténticamente lucreciana, sobre todo cuando pinta con indudable sinceridad la miseria ocasionada por las quimeras religiosas. En este sentido, exige que desaparezcan los delitos religiosos de cualquier índole. Exigencia que va más allá de la mera tolerancia; reivindica el derecho a ridiculizar y a tratar los rituales religiosos como si de representaciones teatrales se tratara. *Plus de dieux, Français, plus de dieux*, si queréis verdaderamente veros libres del despotismo. Estuvo empapado hasta la médula del espíritu de la antigua doctrina de Critias acerca de los orígenes políticos de los dioses como consecuencia de las ambiciones de un tirano, doctrina resucitada en el siglo XVIII; a este respecto, se inspiró en una página de Shaftesbury sobre el entusiasmo religioso: no derribéis los ídolos con ira, pulverizarlos más bien jocosamente, con lo que la fe se desmoronará por sí sola.

En cuanto a la regla de oro de la moral, Sade la atacó con la misma vehemencia que mostraría Freud unos ciento cuarenta años después. El precepto de amar al prójimo como a sí mismo es absurdo porque es imposible, además de que atenta contra las leyes de la naturaleza. A lo sumo podemos mostrar una cierta afección hacia compañeros de fatigas a los que ha tocado hacer junto con nosotros un tramo del viaje, pero nada más. Podemos elaborar normas de humanidad recíproca y de benevolen-

cia; pero no esperemos el mismo grado de energía en estas relaciones entre toda la gente –mucha gente es fría por naturaleza–. Sade aboga por la diversidad de las necesidades psíquicas individuales. No puede haber leyes universales a este respecto, como tampoco se puede pretender vestir a todos los soldados con una sola talla. La utopía fourierista no está lejos de este espíritu. «Es una solemne injusticia exigir que hombres con caracteres distintos se sometan a leyes idénticas; lo que conviene a uno no sirve para el otro»[7]. Sade no habla a la ligera; sabe que no puede haber leyes separadas para cada individuo; por eso propone sólo unas cuantas normas generales a las que se puedan adaptar fácilmente hombres con diferentes caracteres. Por encima de todo, las leyes han de ser suaves. Si tu reputada justicia se ensaña con un hombre incapaz de ajustarse a tu ley, exclama Sade, ¿no es ella tan culpable como si estuviera castigando a un ciego por no distinguir los colores?

El campesino pervertido

Hijo de campesino, impresor y caso ejemplar de fetichista del pie, Nicolas Edme Restif de la Bretonne se forjó un plan de reforma de la humanidad de una sola pieza. Nuestro inventor de una fantasía de ciencia-ficción, muchas de cuyas profecías se convertirían en realidad, soñó con flotas aéreas, con misiles y con un mundo de microbios. Rompió con el tiempo newtoniano y con la razón de la máquina universal newtoniana. A medida que su debilidad sexual se hacía cada vez más pronunciada con la edad, sus fantasías se volvían a su vez progresivamente salvajes. En su imaginación, habría sido capaz de poner patas arriba este mundo para volver a colocarlo en medio de una nueva tecnología y con nuevas normas de amor. Pero, en muchos de sus proyectos utópicos, acaba imponiéndose la severa disciplina del jansenista que fuera su padre. «Los hijos son la prolongación de la vida de sus padres», declaró Restif con toda naturalidad en *La vie de mon père*[8]. En sus regulaciones utópicas, suspiró por la autoridad contra la que se rebelaba el fondo de su naturaleza. Hay que esperar a Fourier, que aprendió un par de cosas de él, para hallar una creación más vinculante y más fija, o tan fértil en detalles utópicos que abarque todos los pliegues de la existencia y no deje absolutamente nada al azar, es decir, que prevea cualquier tipo de eventualidades. Todos los elementos de la utopía total del siglo siguiente están ya aquí: una cosmografía, una microscopía, un análisis del hombre en todas las situacio-

[7] *Ibid.*, p. 213.

[8] Nicolas Edme Restif de la Bretonne, *La Vie de mon père* (1779), ed. Marius Boisson (Paris, Bossard, 1924), p. 270. Sobre Restif de la Bretonne, cf. *L'Oeuvre*, ed. Henry Bachelin, 9 vols. (París, 1930-1932); James Rives Childs, *Restif de la Bretonne: Témoignanes et jugements; bibliographie* (Paris, 1949); Marc Chadourne, *Restif de la Bretonne: Le siècle prophétique* (París, 1958); Marc Poster, *The Utopian Thought of Restif de la Bretonne* (Nueva York, 1971), bibliografía, pp. 141-150.

nes imaginables. Restif se sintió constantemente perseguido por enemigos, reales o imaginarios, adunados en una fantasmagoría hostil. Al mismo tiempo deseó ardientemente romper su encarcelamiento autoimpuesto, volar hasta los confines de la tierra, hasta los espacios intersiderales.

Querer poseer el mundo y ser poseído por un zapatito, soñar nuevos órdenes de humanidad y de naturaleza y verse atrapado por un recuerdo infantil, que ahogaba su vida sexual al intentar revivir una visión o un olor pretérito experimentado una vez por un niño que andaba a gatas entre las piernas de los adultos (y que recreó en su fantasía de los megapatagones), tal fue el destino de Restif. Fue un constructor de reinos imaginarios sobre los que fue señor absoluto. Muchos utópicos, incluido el santo Moro, mostraron esta misma tendencia. Restif recordaría cómo, siendo en su niñez un pastorcillo de la Borgoña, tomó una vez posesión de un altozano y condujo a sus jóvenes compañeros a este su domicilio. A veces era un sacerdote vestido de blanco que celebraba ritos religiosos. Un día, el pastor de diez años de edad llevó sus ovejas y cabras al altozano y, lleno de recuerdos del Antiguo Testamento, que su padre leía ante la familia en pleno y demás labriegos todas las noches, se imaginó un patriarca fundador de un nuevo reino. Elevó un altar al Altísimo en forma de pirámide de piedras, y estaba a punto de quemar unas ramas en sacrificio cuando un ave de rapiña se posó sobre un espolón. Golpeó con su cayado al intruso, le quebró el ala, y luego, en pleno éxtasis, sacrificó al malvado que se había entrometido en su reino apacible, pues él era el señor y el sacerdote de todo lo que quedaba bajo su vista y a él cumplía administrar los castigos oportunos. Restif tuvo una vocación especial para legislar a todo el mundo. Cuando se embelesaba con la «lechuza» que vigilaba sobre todo París mientras dormía, tomando nota de sus pecados y vicios, no hacia sino dar expresión a otro aspecto de su misma fantasía omnipotente.

En la década de 1770 y 1780, Restif elaboró planes para un nuevo mundo a la manera utópica. Había llevado una vida muy agitada a la búsqueda de excitaciones y, ahora que se estaba haciendo viejo, quería proporcionar a la humanidad nuevas leyes, distribuyendo premios y castigos cual un Moisés redivivo. Por esta época, el sueño bíblico de su niñez se había poblado de imágenes relativas a la costumbres de numerosas naciones, sobre las que había aprendido muchas cosas en los libros de viaje. Sus regulaciones eran severas y deuteronómicas en espíritu –no hacía más que repetir la austera regla de su padre jansenista en un nuevo lenguaje–, pero su universo era mucho más amplio que los campos ancestrales de los Restif; había acabado abrazando la totalidad de París y, desde esta magnífica atalaya, el mundo entero. Aunque vivió siempre en la isla de san Luis, sintió una profunda aversión hacia la ciudad objeto de su exploración. Era una nueva Gomorra, convicción afianzada por su inmersión en los escritos apasionados de ese otro deambulador que fuera su maestro Jean-Jacques. Sólo se podía instaurar una vida auténticamente buena en un lugar alejado de esos artesanos de París viciosos, sucios, sin-

vergüenzas y estafadores, entre los que le había tocado vivir. En su utopía daba un gran salto atrás hacia la casa paterna, que, ampliada, se convirtió en una sociedad igualitaria. En discrepancia con los autores de las clásicas utopías de islas remotas, Restif profesó el universalismo de los filósofos. Su sistema quería ser universal y uniforme, digno de la humanidad en todo lugar; quiso además que fuera puesto en práctica por obra y gracia del decreto de un soberano.

Restif superó a su padre y a su abuelo en cuanto a la obligatoriedad de sus ordenanzas. En su reino ideal no se permitiría que nuevos Restif se comportaran como él había hecho; serían severamente castigados si intentaran violar la regla absoluta del orden social. No se toleraría ninguna distracción en los campos. La educación, el noviazgo, el matrimonio, las relaciones sexuales, todo quedaría perfectamente regulado. Los mayores llevarían un libro en el que se anotarían los méritos y deméritos, y la concesión de lindas muchachas en matrimonio dependería de una conducta intachable. Los supervisores de *Las leyes* de Platón se quedaban cortos comparados con los viejos vigilantes de la sociedad de Restif.

Restif procedía de un área antiguamente protestante cuyos habitantes no habían emigrado pese a las persecuciones, sino que se habían aferrado a sus antiguos usos incluso después de que Enrique IV les hiciera volver a la iglesia católica. Edme Restif, su padre, era un *roturier*, un simple labriego, pero también un *lieutenant de bailliage* y una especie de juez de la paz que emitía veredictos de acuerdo con la ley consuetudinaria. Sus segundas nupcias a la edad de cuarenta y cinco con una alegre viuda de veinte tuvieron como fruto a nuestro autor comentado, el cual se creyó predestinado a tener un temperamento ardiente por haber sido concebido por una pasión abrasadora. Nacido el 23 de octubre de 1734, rondaría los veinte cuando los *Discursos* de Rousseau salieron a la luz pública. Al fisiólogo que fue Restif se le había dicho que no había sido criado por su madre, sino por la mujer más ardiente del cantón. El autoanálisis de Restif le trajo antiguos recuerdos de las caricias y las azotianas de sus hermanas. En cierta ocasión en que se hallaba agachaco recogiendo unas hostias a los pies de un sacerdote, levantó sin querer la falta de una jovencita y se encontró con la zapatilla más delicada y aterciopelada que tocara jamás en su vida. El grito que dejó escapar el niño y la paliza que le siguió parece que conformaron el marco fundamental que determinó su fijación sexual. Fue introducido al mundo sexual por sus vecinos y hermanas, y a las perversidades en general por sus padres y maestros, que azotaban el culo desnudo de los chicos y chicas con igual desparpajo. De pequeño durmió a los pies de la cama de sus padres y fue despertado a menudo por demonios burlones.

La mayoría de los libros de Restif están impregnados de homilías filosóficas y morales. A veces acaban ahogando los entretenidos relatos y anécdotas, relatos breves y agudos como los editoriales de los antiguos periódicos o ampulosos e interminables como algunas novelas contemporáneas. Todo es irregular en Restif, su estilo, el nivel del pensamiento, el

ritmo. Su escritura carece de una forma concreta; da constantemente a luz nuevos volúmenes como consecuencia de sus incontenibles torrentes verbales. Hay muchos nuevos mundos en sus escritos. La ansiedad lo domina todo, y ésta sólo puede ahuyentarse mediante un ejercicio incesante de escribir, observar, seducir, sufrir, y así sucesivamente. Restif no es un don Juan despreocupado; no realiza sus conquistas alegremente, sino que es él en cierto modo el conquistado. Y nuestro patético autor sufre una angustia de muerte, confrontado con los delincuentes y los revolucionarios. Siente con todo el dramatismo posible el paso del tiempo, sobre todo cuando está en la cama. Las enfermedades venéreas vienen y se van, son conjuradas gracias a curanderos y doctores que son alternativamente tratados de bienhechores y de seres inmundos. Se puede afirmar que nunca consiguió sacar bastante dinero de sus libros; todos aparecieron más o menos de forma clandestina; además, fue frecuentemente víctima de ediciones piratas que, por tener menos costes de producción, se vendían más baratas que las originales. Restif echa pestes a menudo contra los usurpadores de la forma más sagrada de propiedad, la propiedad literaria.

Como aprendiz de impresor, Restif tuvo una fijación constante con la mujer de su jefe, que él llamaba con el nombre de «mamá». Estos jóvenes vagabundos en busca de madre, como fue el caso de Jean-Jacques y Restif, la acabaron encontrando en mujeres mayores, aunque sus verdaderas ansias consistían en tener unos padres que los amaran realmente. Arrastraron sus pequeñas perversiones durante toda su vida –el sumo placer para Jean-Jacques estribaba en que alguna mujer le diera un azote en el trasero, y Restif sentía una pasión especial por los zapatos de las jóvenes damas–. Una vida sexual sana era una fantasía; la realidad los había reducido a la impotencia. En sus utopías sociales, los elementos de sus fantasías privadas aparecen con distintos disfraces: ser libre y estar encadenado, adorar al padre y desafiarlo constantemente. Estos hombres poseen una sensibilidad exacerbada; parece que tuvieran una piel tan delicada como la de una mujer, y cada roce deja en ellos una marca indeleble. Las caricias de una hermana, los toqueteos de las nodrizas, nada de esto cae en el olvido. Poseen una extraordinaria capacidad para recordar experiencias sentimentales y sensuales. Sin embargo, ensalzan el ideal masculino. El afeminamiento del *petit maître* les repele, pues les recuerda sus propias ambivalencias sexuales. La respuesta de Restif a las obras de Rousseau fue la de un hermano pequeño. Le odió y adoró a la vez, se reconoció en él y le rechazó sin dejar de imitarle. Ambos acabaron sus vidas con complejos de persecución y con megalomanías. Al comparar sus destellos geniales, Paul Valéry, un juez que encaja perfectamente en este contexto, ha elevado a Restif por encima de Jean-Jacques.

En contraste con la constitución algo deshilachada que presenta De Sade en *La Philosophie dans le boudoir*, cuya intención profunda permanece problemática hasta el final, la serie de libros de Restif de la Bretonne, escritos en las décadas que precedieron a la Revolución, contienen uno de los sistemas más minuciosamente elaborados y detallados de la

historia de la utopía. En cinco obras, que constituyen un todo, aparecen tratados todos los aspectos de la existencia. La forma es algo torpe desde el punto de vista de la construcción. La cobertura novelesca de cada obra es un intercambio de cartas a la manera de Richardson y Rousseau entre un grupo de personajes que reaparecen en cada volumen. Algunos de los cuentos que se relatan mutuamente ilustran los principios de la utopía tradicional, que es siempre una serie de cánones y normas redactadas por uno de los *correspondants*. De las cinco obras, el *Androphage* (1782) trata primordialmente de la educación de los chicos y es la utopía en torno a la cual giran las demás. *Les Gynographes* (1777), por su parte, cumple un papel parecido con relación a las chicas. Las dos juntas configuran la médula del sistema, habiendo numerosas referencias mutuas. El *Thesmographe* (1789) representa la incorporación que hace Restif de las mismas normas en un código de leyes; pero también constituye una relajación de los ideales sublimes de la utopía. Es el equivalente a *Las leyes* de Platón, la mejor utopía posible una vez que se ha demostrado que es inalcanzable la perfección de la *República*. Las otras dos utopías agitan problemas concretos, por no decir muy limitados, de índole social y están destinados en teoría a ser integradas en el *Thesmographe*. Una, *La Mimographe* (1770), trata de la regulación del teatro en un esfuerzo por suprimir las manifestaciones licenciosas que se le habían asociado. La otra, el *Pornographe* (1769), no se puede decir que sea realmente pornográfica; sin embargo, bastó para colgarle una etiqueta literaria a Restif; es una propuesta para regular las casas de prostitución, sobre todo con objeto de evitar las complicaciones venéreas de que fuera víctima el propio Restif, quien tuvo que soportar a este respecto las prédicas de los médicos más eminentes de su tiempo.

Restif añadió como apéndice a los textos de estos cinco volúmenes, a los que dio el título general de *Idées singulières*, largas notas discursivas escritas por él mismo o recogidas de los escritos de la bohemia literaria por la que se movía. Estas muestran una gran erudición antropológica, conseguida a base de hojear todos los mamotretos de la literatura de viaje de la época. Este despliegue de erudición pretendía justificar sus propuestas como algo que se conformaba con la «ley de la naturaleza» y que estaba en perfecta armonía con la costumbre primitiva, mostrando al mismo tiempo que su sistema era superior a cualquier otro que hubiera existido con anterioridad. Además de las *Idées singulières*, Restif hizo experimentos con la forma utópica más en boga en el XVIII con una especie de *voyage imaginaire: La Découverte australe, ou Le Dédale français* (1781), donde aparecían formuladas sus ideas con mucha menos rigidez, y con varias digresiones respecto del enorme volumen de su obra.

En sus *Idées singulières* impuso Restif un orden calvinista a su sociedad ideal, castigando las violaciones con implacable severidad. Seductor de cientos de doncellas, según sus propias palabras, desde sus primeras aventuras en Auxerre hasta sus últimos años decadentes de París, se creyó llamado a salvar a los demás de su depravación moral mediante la

aplicación de un reglamento estricto (y qué magnífico sistema sadomasoquista no inventó...). Hay un vicio del que abomina más que de cualquier otro: la homosexualidad es el peor de los vicios de la sociedad, o, lo que es lo mismo para él, la tendencia de ambos sexos a modificar sus roles de tal manera que acaban no distinguiéndose bien. Arremete contra las corrientes utópicas de los siglos XVII y XVIII que, siguiendo la tradición platónica, contemplaban una erosión de las diferencias entre los sexos como un desarrollo positivo. «Los dos sexos no son iguales. Pretender que así sean es desnaturalizarlos»[9]. Restif, discípulo de Rousseau, no podía soportar el afeminamiento. Es posible que, como Jean-Jacques, no estuviera en el fondo más que reprimiendo sus propias inclinaciones; en efecto, a pesar de sus cientos de «conquistas» reales o imaginarias, deja traslucir una sensibilidad femenina, una delicadeza tradicionalmente asociada con las mujeres, al menos *in illo tempore*.

El varón de la utopía de Restif es dominante, autoritario, decidido; la hembra, obediente y receptiva, hecha para agradar al varón y para servirle de complemento. (Se percibe en esto la imagen opuesta de su esposa, una dominadora que se jactaba de sus infidelidades y se oponía sistemáticamente a todos sus deseos.) Como la confusión de los roles sexuales es la mayor fuente de desorden en la sociedad, se prescriben sistemas educativos radicalmente diferentes para los dos sexos con el fin de acentuar las distinciones en vez de menguarlas. Desde el que las niñas jueguen con muñequitas, pero no los niños, hasta el que los niños aprendan en seguida a escribir, pero no las niñas (pues no se ve para qué podría servirles, si no para meterles ideas raras en la cabeza), su reglamento educativo persigue una meta: fomentar la hombría y la femineidad como atributos esenciales de los sexos y eliminar la ambigüedad. Sólo con esta polarización podrá existir verdadera felicidad en las relaciones entre varones y hembras. Es una tesis constantemente defendida por Restif que las mujeres están ahora descontentas porque no hay verdaderos hombres que sepan gobernarlas; a pesar de pretender dárselas de marisabidillas, sufren mucho cuando el varón abdica de su verdadero rol. En la utopía de Restif, junto a una autoridad marcadamente patriarcal van concomitantes unos castigos terribles por el adulterio; es posible que no fueran más duros de lo que ya prescribía de por sí la ley francesa al uso; sin embargo, estaban destinados a ser administrados con un celo utópico.

Restif ideó un sistema complejo para mantener vivos los deseos sexuales recíprocos de las parejas recién casadas. Su método se opone completamente al de Sade. En vez de perpetua satisfacción y de renovados estímulos, Restif acentúa la tensión sexual denegando la fácil satisfacción. Otras utopías restrictivas, las de Vairasse y los *Ajaoiens* del pseudo-Fontenelle, habían reflejado la concepción popular según la cual la exce-

[9] RESTIF DE LA BRETONNE, *Les Gynographes, ou Idées de deux honêtes-femmes sur un projet de règlement proposé à toute l'Europe, pour mettre les Femmes à leur place, et opérer le bonheur des deux sexes* (Paris, 1777), p. 41.

siva indulgencia sexual era negativa para la procreación. A Restif le mueve menos esta consideración que el propósito de mantener al rojo vivo el deseo sexual. Hasta los treinta y cinco años de edad, la pareja no vive junta y el varón ha de inventar toda clase de argucias para esquivar la vigilancia de los padres, cuyo deber consiste en intentar evitar el encuentro sexual. Este juego es sumamente intrincado, y la sociedad ideal admira muchísimo el virtuosismo del amor para burlar las vigilancias familiares.

Aunque Restif estaba todavía demasiado ligado a la tradición jansenista, en la que había sido educado de acuerdo con los principios extremos de Helvétius, según los cuales no podía heredarse el mal carácter, sin embargo, estuvo plenamente convencido de la facilidad con que se podía moldear a los niños pequeños. Restif recomienda a todas las clases una rigurosa educación desde los tres hasta los doce años de acuerdo con el modelo del duro régimen que le había tocado soportar a él como hijo de campesino: comida lo más sencilla posible, cama de paja, rudos vestidos, cantidad de ejercicios hasta los nueve años, trabajo útil hasta los doce, y luego una buena preparación para una carrera futura mediante una constante práctica y pocos placeres. El fin de toda esta actividad aparece bastante claro; es la misma idea que subyace a la educación de las escuelas de pago inglesas del siglo XIX. Agotar al chico de modo que las «pasiones» no hagan su irrupción hasta la edad de los veinte años. Restif pretende instituir este proceso de atosigamiento del joven en nombre del principio del placer: los placeres están exclusivamente reservados para la madurez. La sociedad, tal como la describe Restif, estaba cediendo peligrosamente ante los caprichos de sus hijos, con lo que se estaba criando una raza de sibaritas. Los padres que pensaban que su tolerancia era meramente una indulgencia pasajera sin mayores consecuencias, estaban estropeando el carácter de su prole, pues todo dejaba una huella profunda en esta primera fase de la formación del hábito. Restif recuerda en esto la psicología del *Tratado de las Pasiones* de Descartes: las primeras huellas son prácticamente indelebles.

La teoría del placer se basa en la idea de que la retención, el dar largas a la satisfacción inmediata, es vital para la felicidad, que consiste menos en el goce actual que en estar en condiciones de esperar el disfrute. El punto clave del cálculo de la felicidad consiste para Restif en distribuir de tal manera los beneficios de la sociedad que el disfrute de los mismos pueda resultar relativamente constante durante todo el ciclo vital. Los placeres dependen de la novedad, y se pueden desgastar prematuramente si se disfrutan demasiado pronto. Toda su utopía gira en torno al mantenimiento de un estado de alta tensión, y de la anticipación y negación del exceso. Hace lo imposible para inventar leyes y restricciones que levanten barreras ante la fácil satisfacción, con objeto de que sus criaturas puedan vivir en la gozosa expectación de la consumación del placer. Tal vez el núcleo de este pensamiento lo aprendiera en los burdeles de París. De cualquier manera, era la única solución para no caer en la miserable decadencia de la nobleza, cuyos vástafos daban un triste espectáculo con su

sed insaciable de placeres fútiles. En vez de la visión de Sade de una total inmersión en las sensaciones, con breves intervalos de respiro para renovar la capacidad, Restif actuaba en términos de multiplicación de obstáculos y de aplazamiento del placer. Su proyecto es un cuidadoso intento por equilibrar la delicia de la pronta gratificación poniendo en el otro platillo de la balanza la vaciedad de la hartura, una amenaza que conoció bien. No obstante, siempre ha de existir la esperanza de una recompensa final con el fin de mantener en pie el esfuerzo y la tensión.

Antes de la Revolución, Restif ya había empezado a señalar con actitud acusadora a Rousseau, a pesar de lo mucho que le debía. Tal vez no fuera culpa suya, concedía Restif, pero el hecho es que Rousseau, terriblemente mal interpretado, estaba infundiendo a la juventud una insoportable vanagloria. Esta creía que con sólo leerlo se volvería tan sabia como sus mayores. Restif estimaba que lo mejor que se podía hacer era seguir la senda trazada por los egipcios: distribuir el conocimiento de manera uniforme durante toda la existencia humana, con el fin de que un conocimiento prematuro de cosas que no se pueden emprender no acabara haciendo del hombre un ser insoportablemente arrogante.

Restif acaba metiéndose en un laberinto de prohibiciones deuteronómicas. La meta es el establecimiento de un reino de virtud en el que todo, o casi todo, sea salvado mediante el temor a los castigos condignos que van implícitos en los procedimientos regulatorios, así como mediante la competición por los honores y dignidades. En la utopía del *Andrographe* existe igualdad de oportunidades en cuanto a la conquista de los premios de la virtud. Una vez establecida una clasificación de las personas por parte de los ancianos supervisores tras la conclusión del período educativo, se estatuye que se retrocede en la escala al cometer alguna fechoría y se adelanta con la ejecución de actos particularmente meritorios.

La sociedad está estratificada de dos maneras diferentes. Una es natural, o sea, se hace un orden por grupos de edad y por años de matriculación en la escuela con objeto de que prevalezcan la obediencia y el respeto debidos a los mayores. Las decisiones quedan en manos de esta gerontocracia de manera parecida a lo que ocurre en *Las leyes* de Platón. Las distintas funciones de la sociedad se distribuyen atendiendo primordialmente a lo más o menos viejo que sea uno, sistema destinado a asegurar un alto grado de igualdad ya que hay privilegios reservados para cada clase de edad, con lo que se impide que la arrogante juventud se lleve todos los cargos que compiten a los ancianos. La estratificación por edades permite que cada ciudadano tenga alguna ocupación respetable en cada fase de su ciclo vital, siempre y cuando sea una persona virtuosa. No se conocen comportamientos vergonzosos para con los viejos no deseados: los ancianos supervisan, determinan y reparten los castigos y llevan la cuenta de los méritos y los deméritos de todos los ciudadanos. Esto es más que una estructura basada en la autoridad tradicionalista. Existe una argumentación hedonista subyacente a esto según la cual, si los jóvenes o personas maduras gozan de todas las gratificaciones de la vida prematura-

mente, no les quedará nada que saborear para después. Aquí el solitario *hibou* que errara todas las noches por la isla de san Luis habla pensando en su propia experiencia después de que su potencia sexual se hubiera reducido prácticamente a la pasiva actividad del *voyeur*. Parece además que repitiera ese lamento bíblico: «no me deseches en la edad provecta». El encantador y salvaje monsieur Nicolas ya había empezado a sentir el tedio de la vida al llegar a los cuarenta. El segundo modo de clasificación es según la virtud y capacidad al interior de cada grupo de edad, con las diferentes clases marcadas por distintivos especiales, como ya ocurriera entre los sevarambianos de Vairasse. Sin embargo, puede ser que una persona vista de diferentes colores ya que su grado de excelencia en los distintos campos de la vida puede variar, y por eso es posible que lleve una chaqueta naranja y un abrigo azul. Aunque puede ser que una persona adelante o retroceda un escalón en las últimas etapas de su vida, la importancia de esta clasificación es mayor al acabarse su proceso educativo y en vísperas del matrimonio. Entonces los jóvenes de mayor virtud pueden escoger entre las doncellas más distinguidas, quienes no pueden rechazarlos a no ser por una causa que deben probar debidamente y bajo la amenaza de un gran castigo como, por ejemplo, tener que esperar otro año más o bajar al último peldaño de la clasificación. Por lo general suele predominar una ascética igualdad en lo económico, aunque la austeridad de la vida se ve compensada por las *fêtes champêtres*, festividades en las que, sin embargo, reina el orden y la castidad. La belleza natural y la virtud son los dos valores más elevados en esta utopía; a los deformes se les relega a la misma categoría que a los malos. Existe la competición, pero bajo una estricta supervisión, y los premios son honores más que bienes de consumo.

Restif sabe que su proyecto de reforma nunca se podrá realizar hasta que no exista una unión de las voluntades de todos los hombres de una nación, lo que reconoce ser prácticamente imposible. No obstante, se siente impulsado a escribir este romance de virtud y felicidad con el fin de realizar un acto benéfico para la humanidad mediante el regalo de este presente divino: su proyecto. (La retórica de Rousseau se vuelve más gorda entre sus epígonos.) Restif es consciente de que los pormenores de su plan son algo engorrosos, pero esto tiene que ser así en aras del bien superior: todas las regulaciones, sin excepción, son esenciales, y cualquier desviación de las normas preestablecidas será un grave peligro para el sistema. Lo que separa el reino de la virtud del reino del vicio es el muro férreo del reglamento. Es necesario que unos castiguen y otros sean castigados. Es posible que a veces distinga Restif las violaciones en términos de castigo, pero es innegable la huella judeo-protestante en su nítida separación entre pecado y no pecado. Restif mezcla la ética protestante más severa con el lenguaje de los filósofos. Ataca a los jansenistas, pero él mismo sobresale como maestro en el arte ascético. Se coloca en la tradición utópica de Platón, Tomás Moro, el abate de Saint-Pierre y, sobre todo, de Raoul Spifame, un excéntrico del siglo XVI que se creyó el rey de

Francia y cuyo código de leyes para el reino fue reeditado en parte en 1775.

Restif es un advenedizo, el hijo de un campesino al que le enseñaron el oficio de artesano, un impresor que irrumpe en el mundo literario de París, aunque en sus círculos menos respetables, y, al menos algunas veces, aunque sólo sea para divertirles, es recibido y halagado por los más libertinos entre los ricos burgueses y los nobles. Nunca logra abrirse paso en los grandes salones, pero asiste a las reuniones de actrices y de algunas damiselas elegantes. ¿Pertenece verdaderamente al «pueblo», cuyas maneras describió en numerosos volúmenes y entre el cual discurrieron esas aventuras sexuales suyas que absorbieron tan completamente su existencia? Sabemos que sintió muy poco amor por el «populacho». «Confieso», escribió en un *postscriptum* al séptimo volumen de *Les Nuits de Paris*, «que temblaba siempre que veía al pueblo llano en estado de agitación, y temblaba porque lo conozco bien, porque conozco lo profundo que era su odio contra todo el que estuviera bien situado; un odio eterno, salvaje... Cuando esta bestia feroz se cree capaz de hacer algo, se puede asegurar que dará al traste con todo lo que se le presente por delante. Le tengo tanto pavor que no me atrevería a escribir esto de saber que iba a leerme. Pero este populacho del que hablo no lee ni leerá jamás mientras siga siendo populacho. Conozco al pueblo mejor de lo que lo puedan conocer los oficiales, los burgueses, la policía, porque estas gentes se disfrazan ante él mientras que yo vivo en medio de él. El pueblo habla delante de mí sin ningún reparo... La anarquía es el peor de los males en cualquier rincón del mundo. ¿Quién podría tolerarla dentro de su propia familia?... Todo lo que hace el gobierno es grandioso y noble. Su autoridad sagrada, como ocurre con el poder paterno, da a la gran familia del Estado la seguridad y tranquilidad necesarias para el normal desarrollo de las ciencias y las artes»[10]. Queda claro que el populacho necesitaba del sistema intrincado y totalizador de Restif para mantener a raya sus vicios y para que pudiera ser guiado, aun contra su voluntad, hacia la reforma general de su naturaleza.

A Restif se le puede hacer en seguida el reproche de una gran hipocresía por su parte: resulta empalagosa, y repugnante incluso, su constante insistencia en la virtud toda vez que su vida transcurría en medio de un ambiente de lo más degenerado –y eso aun sabiendo que la mitad de las historias que nos cuenta no son ciertas–. En contraste con él, Sade resulta un aristócrata más puro y auténtico, aunque el aire que se respira a su alrededor huela frecuentemente a heces. Sade es el enemigo declarado de la virtud, el filósofo defensor del crimen. Como Rousseau, Restif se sirve de su obra como de un confesionario público en el que espera encontrar la absolución de sus faltas personales. Pero estas muestras de pura franqueza, con todo lujo de detalles, son signos evidentes de que se

[10] Restif de la Bretonne, *Les Nuits de Paris, ou Le Spectateur nocturne*, vol. VII, parte 14 (Paris, 1789), pp. 3356-3359.

ha guardado dentro lo que más dolor le causaba; las suyas son purificaciones rituales. «Es porque tengo la valentía de mostrarme desnudo ante vosotros, de exponeros todas mis debilidades, todas mis imperfecciones y todas mis bajezas, con el fin de hacer que os comparéis con vuestros semejantes, por lo que merezco vuestro agradecimiento y vuestra amistad. El esfuerzo que hago es tan heroico que con ello deberían quedar absueltos todos los entuertos que he cometido contra la sociedad, quedar purificado de ellos, y poder figurar así entre los grandes bienhechores de la misma»[11].

En sus utopías salen peor parados los que se pueden considerar sus dobles, es decir, los muchachos del *Andrographe*. En su fantasía, se reprende a sí mismo, se castiga severamente y se exilia por libertades sexuales que en la vida real quedan perdonadas con un mero arrepentimiento verbal, de por sí no demasiado doloroso. Por supuesto que también sus confesiones son mentira: habla de sus muchos vicios sólo para ocultar mejor el que más miedo le infunde, el deseo de ser fornicado por su madre, o, a falta de esto, por el zapato de la misma. Su tan repetidamente expresado horror por la homosexualidad no puede por menos de resultarnos algo sospechoso. La altivez y el desprecio con que son tratadas las personas con algún defecto físico pertenece a este mismo orden de razonamiento; igual, por cierto, que su obsesión por el incesto y su fantasía de que muchas de las jóvenes con las que fornica en su edad madura son realmente las hijas naturales de las que sedujo en su juventud.

«Cuando la disolución está agonizando en una sociedad, cuando la mente humana tiene necesidad de renacer, y cuando a las viejas creencias no les queda más que morir, entonces viene el último hombre que resume y encarna en sí esta necesidad de disolución. Este último hombre del dieciocho fue Restif. No fue ni Diderot ni Volaire; fue Restif. Si, a los ojos del filósofo que analiza en profundidad el espectáculo del mundo, Restif, el pobre Restif, el Irus de este siglo, es también el rey de este siglo, pues él es su límite extremo y su perfección, *finis et terminus ultimus*»[12]. Tal fue el juicio sobre nuestro autor emitido por el saint-simoniano Pierre Leroux.

[11] Restif de la Bretonne, *Monsieur Nicolas, ou Le Coeur-humain dévoilé*, 16 vols. (París, 1794-1797), VII, 3906.

[12] Pierre Leroux, «Lettres sur le Fouriérisme: Rétif de la Bretonne», *Revue sociale*, vol. 3, n.º 7 (marzo de 1850), p. 103.

23

IGUALDAD O MUERTE

La distinción de Platón entre los principios que subyacen a una ciudad ideal, engendrados en medio de una discusión filosófica, por una parte, y la descripción de una ciudad ideal en movimiento, por la otra, está en la base de las numerosas utopías de la Francia del siglo XVIII. A la hora del balance, las obras del pensamiento utópico filosófico de la Ilustración –categoría en la que entra perfectamente Rousseau– son mucho más originales en sus intuiciones y, a la larga, ejercerán sin duda un influjo más directo sobre los hombres de acción más destacados de la era revolucionaria que la enorme cantidad de las novelas utópicas de la época, a pesar de ir éstas dirigidas de antemano a un número mayor de gente.

UNA CURA COMUNAL DE LAS ALMAS

Simon Nicolas Henri Linguet, Jacques Brissot de Warville, el cura Meslier, Dom Deschamps, el abate Mably, Morelly, Restif de la Bretonne y toda una legión de teóricos menores, cuyos nombres quedaron enterrados durante mucho tiempo, pero que son objeto en nuestros días de interés especial por parte de la escuela de Werner Kraus de la Alemania Oriental, son escritores que se movieron por órbitas distintas de las de los *patres majores* de la Ilustración. En sus escritos se ha descubierto un análisis muy agudo del conflicto de clases, reivindicaciones en pro de una igualdad social y económica y de justicia política, e incluso hábitos de pensamiento desconocidos para la mayoría de los filósofos. En la historia oficial desarrollada por Friedrich Engels, Mably y Morelly ocuparon un lugar importante como pensadores comunistas al lado de los *levellers* de la revolución inglesa, lo mismo que Babeuf lo ocupaba al lado de los revolucionarios franceses. Publicistas como Linguet y Brissot de Warville fueron tipos parisinos de primera magnitud, personas que vivieron de su

ingenio sin saber muy bien dónde «desembarcar» social o políticamente hablando; así, los encontramos en los caminos más impensables esgrimiento propuestas radicales para la reorganización completa de la sociedad. Diderot sintió que Linguet, al que Marx admiraría mucho, era un consumado embustero. Sin embargo, Restif de la Bretonne inmortalizó a Linguet al identificarlo con el sabio Teugnil de la Metapatagonia en *La Dêcouverte australe.* El mismo Restif, cuyo *Andrographe* –obra muy admirada por Benjamín Franklin– se subtitulaba *Idées d'un honnête-homme sur un project de règlement, proposé à toutes les nations de l'Europe pour opérer une Réforme générale et par elle, le bonheur du Genre-humain,* y Morelly, que escribió la obra de espíritu comunista *Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses lois,* pertenecen al grupo de los utópicos filósofos y también al de los utópicos novelistas que explotaron el gusto por lo erótico. Restif declaró lacónicamente: «No puede haber virtud sin igualdad física y moral»[1]. E incluso la novela de Morelly, *Naufrage des îles flottantes,* amplió la definición de igualdad, más allá del ámbito de los medios de subsistencia, a «todos los placeres de la vida»[2].

Los orígenes sociales de los autores de los discursos igualitarios son variados: éstos suelen provenir de las clases profesionales más pobres, incluyendo a funcionarios, doctores, curas de aldea, y también a un monje benedictino. En cuanto a Morelly, ni siquiera sabemos cómo se llamaba de nombre; es una incógnita a este respecto, aunque se ha conjeturado que era maestro de escuela. Las doctrinas igualitarias se hallaban concentradas en Francia, sin ningún eco importante en la Europa del XVIII ni en ningún otro país del continente, donde verdaderos ataques a la propiedad privada no se produjeron en realidad hasta 1789. Los ingleses ya habían tenido su experiencia con un mundo revuelto y se hallaban a la sazón convaleciendo.

Nadie, que sepamos, ha trazado todavía una lista completa de los tratados y proyectos de reforma universal que pulularon en Francia antes de la Revolución. Un buen número de ellos, como los de Deschamps y Meslier, permanecieron en forma manuscrita durante la vida de los autores, y algunos se han perdido. (Los archivos de las academias francesas provinciales están ofreciendo una rica cosecha de proyectos no publicados, así como los planes de los candidatos no ganadores en los concursos de la época.) La correspondencia del joven Babeuf con el secretario permanente de la Academia de Arras revela la intensa excitación con la que escribió uno de estos planes anónimos el futuro líder de la conspiración de los iguales[3]. Cuál fue la utopía filosófica concreta que prendió la llama en un joven revolucionario hasta el punto de estar dispuesto a jugarse la vida por la transformación de la humanidad es algo que no podemos saber; la

[1] RESTIF DE LA BRETONNE, *L'Andrographe* (París, 1782), p. 28.

[2] MORELLY, *Naufrage des îles flottantes* (Messina [París], 1753), II, 296n.

[3] Cf. François NOËL (Gracchus) BABEUF, *Correspondance avec l'Académie d'Arras* (1785-1788), ed. Marcel Reinhard (París, 1961).

calidad de combustible de una obra no está en proporción directa con su excelencia.

Los temas utópicos igualitarios del siglo XVIII fueron de un orden diferente tanto respecto de la tradición comunista de la antigüedad como de la defensa moderada de la «comunidad» que hacían un Moro o un Campanella. Estos nuevos conceptos culminaron en el *Manifiesto de los iguales* de Babeuf, documento que inauguró la era moderna de las utopías de acción radical. Aunque las tendencias comunistas de finales del XVIII sólo atrajeron a un número limitado de simpatizantes por aquel entonces, en el siglo XIX fueron reconocidos estos escritos como la fuente principal de la teoría comunista –Buonarroti, un superviviente de la conspiración, survió de correa de transmisión para su resurrección en la década de 1830– y Engels llegó a pensar incluso en hacerlos traducir al alemán para formar parte de una biblioteca comunista. El carácter continente y espartano de la mayoría de las utopías igualitarias está todavía en armonía con una buena parte del pensamiento del XVIII; sin embargo, el especial hincapié que se pone ahora en «la comunidad de la propiedad» refiriéndose a la totalidad del orden económico, en vez de en la sólo igualdad en las posesiones individuales, es una innovación de primer orden.

La dimensión psicológica, que prefigura las teorías del XIX, es un sello característico de muchas de las utopías comunales del periodo de antes de la Revolución. Proponen con frecuencia cambios políticos y económicos radicales con el fin de plasmar la nueva condición humana. También abogan a veces por la abolición de la propiedad privada y de la propiedad sexual. Pero los diagnósticos de los males sociales se mueven en un plano moral y psicológico, y las demostraciones de la curación se dan en el mismo plano. El Estado no es el agente principal de las transformaciones; a menudo se queda en segunda línea. La conversión a la fe en la utopía ocurre mediante la palabra o el movimiento dialéctico de la historia. Sin un extraordinario interés ni una particular comprensión de las realidades del proceso económico, este grupo de utópicos se preocupó más bien por las consecuencias psicológicas o la privatización de los objetos, tanto de las personas como de las cosas. O se convertía la humanidad a la sociabilidad y se transformaba el espíritu que se encerraba tras las leyes de la propiedad privada de los bienes y los cuerpos, o la regeneración quedaría imposibilitada para siempre. Montesquieu había dicho un montón de cosas sobre las dificultades de modificar el espíritu de la noche a la mañana. Pero los utópicos olvidaban sus lecciones cuando estaban en vena. Aunque desconocían en su mayoría a los agudos analistas del proceso económico, que abundaban tanto en Francia como en Inglaterra, sus escritos estaban hechos, sin embargo, por lo general con un material más riguroso que las innumerables novelitas utópicas que habían inundado el continente.

El solitario benedictino Dom Deschamps, que había intentado en vano convertir a Rousseau al *vrai système*, se movía según los modelos utópicos clásicos. Bajo la protección del marqués Voyer d'Argenson, Lé-

ger Marie Deschamps fue durante muchos años un hombre de gran prestigio en su monasterio a las afueras de Saumur, donde desempeñó el cargo de *procureur*. Este tozudo bretón, que había perdido la fe leyendo el Antiguo Testamento, fue, sin embargo, un celoso administrador y un valiente defensor de su priorato ante los tribunales de justicia. Sus manuscritos no empezaron a publicarse hasta entrado el siglo XIX, y sólo en el XX ha podido ser convenientemente conocido. Para él, Rousseau no era más que un precursor suyo. Su sistema sí que era excelente, radical, iba a la raíz de las cosas, basaba la conducta moral en un principio metafísico indiscutible. Su *vrai système* era constructivo, no sólo destructivo. La Enciclopedia podía traer consigo la revolución en la religión, en las costumbres y en el gobierno, pero después, ¿qué? No se podía ir realmente más allá con esa «ilustración a medias»: la revolución que propugnaba era tan peligrosa como inútil. El mal moral, consecuencia de la ignorancia del hombre de los principios metafísicos de la totalidad en toda su esencia, era la verdadera causa del estado de depravación a que se había llegado, la cual seguiría sin duda alguna más o menos con la misma intensidad por muchos cambios externos que se propusieran.

Deschamps era en cierto sentido un descolgado del siglo XVII. Era un gran sistematizador, un nuevo Bacon o un nuevo Comenio, que decía tener la clave del enigma de todo ser. La versión de Deschamps de la guerra civil que existía en el fondo de todo hombre de esa época desgraciada que le había tocado vivir, en la que reinaba el *état des lois*, no se puede comparar demasiado con el análisis que presenta Jean-Jacques en sus *Discursos;* a menudo resulta bastante cruda, incluso en el plano gramatical. No obstante, la doctrina de Deschamps es un ejemplo muy ilustrativo de las utopías inspiradas en el primer Rousseau. Aunque no se le conoce muy bien, el sistema de Deschamps encierra la particularidad de ser metafísicamente completo y absoluto.

Nuestras leyes refrenan nuestros impulsos naturales, opiniéndose a ellos constantemente; pero estos impulsos, que tienden a seguir su propia naturaleza, se levantan en rebelión. El resultado de esto es un estado de violencia general. Estamos en perpetua contradicción con nosotros mismos y con nuestro prójimo. Siempre nos mostramos desconfiados, disfrazados, doloridos. Vamos por la vida temiendo a nuestros propios semejantes, y acabamos haciéndoles daño, ya sea para vengarnos de lo que nos han hecho o para evitar lo que podrían hacernos. Nuestra existencia está envenenada por la ansiedad, la frustración y la agresión contra amenazas imaginarias. Si se analiza este malestar moral por sus implicaciones en la salud psíquica, ¿quién no preferiría el nuevo estado de moralidad al antiguo? No importa el que el hombre sea un príncipe o un campesino, pues la condición de las leyes actuales lo mantienen a raya. Los hombres son como galeotes comandados por la vara de los amos-reyes. Pero, añade Deschamps anticipándose a las reflexiones del anciano Diderot y de Hegel, los amos-reyes viven en muchos aspectos bajo la vara de sus propios

súbditos, de los que dependen. Sólo se puede llegar a estas reflexiones analíticas y acariciar la idea de un óptimo *état social* tras haber experimentado las más terribles tribulaciones. El salvaje que conoce por primera vez el estado de sociedad no puede haber sentido el malestar social más que cualquier recién nacido.

Deschamps se dirige con fervor a los filósofos literatos, que son sus compañeros de fatigas, exhortándoles a que reparen en sus consejos y a que acepten un sistema de perfecta unidad en toda la redondez de la tierra, donde los hombres lleven una vida totalmente comunitaria, fortaleciéndose los unos a los otros y, añade, como si soltara algo que tenía muchas ganas de decir, protegiéndose «contra todas las otras especies». Para que se pueda gozar de la felicidad, sin miedo alguno a los demás, es preciso que nadie sea más feliz, o menos feliz, que su vecino. En este estado psíquico ideal no caben ni las envidias ni los celos, como tampoco esos vicios que los animales domésticos contraen en compañía del hombre. «Basta con sustituir la desigualdad moral y la propiedad con la igualdad moral y la comunidad de bienes para que se borren todos los vicios morales que reinan sobre la humanidad»[4].

Los hombres luchan para adquirir el conocimiento de todas las cosas celestes y terrestres. Con una feliz mezcolanza de Pascal y Rousseau, Deschamps condena la insaciable sed de objetos calificándola de evasión, de vano intento por huir de nuestros sufrimientos, mientras en nuestro interior reina el caos, una masa de ideas e intereses encontrados que nunca nos dejan en paz. Que el hombre siempre ha buscado la paz lo prueba fácilmente Deschamps acudiendo a los mitos de la edad de oro, del paraíso, de la edad de Astrea, de la literatura pastoril, todo lo cual él lo interpreta como documentos psicológicamente auténticos que ponen al descubierto los verdaderos anhelos humanos bajo el presente estado corrupto de las leyes. El futuro estado moral será mucho más sencillo. Estará despojado de las florituras y demás parafernalia de las fantasías paradisíacas.

Para Deschamps, las diferencias entre apariencia y realidad se ven con toda claridad en nuestra (por «nuestra» entiende los intelectuales de las clases elevadas para los que escribe) visión de las clases inferiores. Las tratamos con dureza pensando que somos mejores que sus componentes, cuando en realidad sufrimos psíquicamente muchísimo más que ellos. Por cierto, ellos tienen menos necesidad que nosotros del *état de mœurs*, del estado ideal. Deschamps es un apóstol lúcido de la torturada clase intelectual: sólo podremos librarnos de nuestras pesadillas psíquicas instaurando un orden sin propiedad ni desigualdad moral. Cuando, por fin, se decide Deschamps a hablar más en concreto de los particulares de su utopía, los invitados a la mesa del barón d'Holbach parecen quedarse con hambre, a pesar del encendido entusiasmo de Diderot por el mundo de Deschamps sin *meum* ni *tuum*. Deschamps contemplaba una sociedad

[4] Dom Deschamps, *Le Vrai système*, ed. Jean Thomas y Franco Venturi (Ginebra, Droz, 1963), p. 106.

dividida en grupos comunales en los que todos, hombres y mujeres, vivirían juntos bajo un mismo techo, trabajarían juntos en tareas sencillas, comerían juntos alimentos vegetarianos y dormirían juntos en un gran lecho de paja. No existirían libros ni escritos ni obras de arte –todo esto se habría quemado previamente–. El ejemplo de los padres bastaría como enseñanza para los niños. No habría *hommes cultivés* que vivieran a costa de los pobres. El anti-intelectualismo de Rousseau es llevado por Deschamps hasta sus últimas consecuencias, lo mismo que Sade, en su negra utopía, había llevado el anhelo de Rousseau de una sensibilidad superior hasta sus límites extremos[5].

El *état de mœurs* de Deschamps proporciona una feliz existencia física. Como verdadera prefiguración, o caricatura, de la *Crítica del programa de Gotha* de Marx, condena expresamente la separación del trabajo físico y mental, lo que evita aboliendo a los intelectuales, toda vez que descarta la especialización del trabajo físico haciendo que los trabajadores pasen sucesivamente de un trabajo a otro. Aparte unos cuantos utensilios de hierro, no se necesita ningún metal. El trabajo no se distingue del placer ni de la distracción. No existen entretenimientos vanos; tan sólo la satisfacción de *les vrais besoins de l'homme*. Los hombres colaboran los unos con los otros, agrupados libremente por equipos de trabajo y de amor, pero, contrariamente al *monde idéal* de Rousseau, la de Deschamps es una eupsiquia en tono menor, sin pasiones, sin distinción de hombres y mujeres y sin brotes de risa o de llanto. Los apetitos sexuales parecen estar postergados ante los placeres de la comida, la bebida y el sueño. Todos los días son igualmente felices. Los niños pertenecen de pleno derecho a la sociedad y aprenden a hacer con sus manos todas las faenas necesarias, inclusive la cirugía elemental. Las madres dan con toda naturalidad de mamar a los más jóvenes y a los más viejos. El lenguaje está purificado, es sencillo y estable, ya que no hay ninguna sustancia cambiante, ni intelectual ni emocional, a la que tenga que adaptarse. Los miembros de esta sociedad no tienen necesidad de estudiar la lógica porque son espontáneamente lógicos. La verdad se muestra en toda su desnudez sin necesidad de florituras.

El estado utópico posee *douce sérénité, candeur naïve, simplicité aimable*, y al final se llega a una *mort douce*. De pasada, Deschamps deja caer la observación psicológica que algunos geriatras han hecho recientemente con alguna pomposidad: los hombres suelen morir como han vivido; por eso en su sociedad ideal se viven los acontecimientos con la mayor paz. No existe el luto porque no existe una vinculación psíquica excesiva con ningún individuo.

---

[5] MORELLY compartió esta sospecha respecto al saber excesivo. En un Templo de la Razón en ruinas, el héroe del *Naufrage des iles flottantes*, el príncipe Zeinzemin, aprende que una vasta acumulación de saber libresco no es más que «un profundo abismo de incertidumbre y duda donde la mente humana flota sin saber a dónde ir a parar... una confusa y desordenada pila de opiniones falsas, repetidas hasta la saciedad, mitos, cuentos y leyes que cada cual interpreta según su antojo» (II, 207).

Lo que más intrigó al filósofo Jean Wahl fue el sustrato metafísico del sistema de Deschamps. La atracción que empuja a los seres humanos hacia su «principio», que es un todo y a la vez una entidad diferente de la suma de sus partes, es del mismo orden que la que empuja a las cosas inanimadas hacia su centro. La fuerza contraria es el espíritu de independencia, la individualización. La posesión privada de la tierra y de las mujeres ha introducido el mal moral contraviniendo a la tendencia natural hacia la unión y la totalidad. La unión universal es el verdadero principio de la humanidad. En una movimiento dialéctico, el hombre está destinado a pasar por etapas del estado de naturaleza salvaje al verdadero sistema del *état de mœurs*, o de la verdad, pasando por el estado social. El mal principal del estado presente de la humanidad radica en las leyes, y la eupsiquia exige una condición lo más alejada posible de las mismas. Para Deschamps, la existencia de la propiedad sobre objetos y mujeres es la razón principal de la proliferación de leyes. Suprímanse ambas formas de propiedad y ya no habrá necesidad de ley alguna.

Deschamps hizo lo imposible por convencer a los filósofos de la validez de su *vrai système*. Rousseau mantuvo una correspondencia con él en 1761 y 1762, pero se negó a leer el texto completo dado que Deschamps no podía garantizarle que ello le haría más feliz. Diderot vio a Deschamps tres o cuatro veces en 1769, habló con él detenidamente en algunas veladas y escribió con cierto entusiasmo sobre el manuscrito, pero nunca lo leyó completamente. D'Alembert dijo que la metafísica no era su especialidad; y Helvétius advirtió a Deschamps que no debía publicar su sistema a la ligera. De Voyer, que apadrinó a Deschamps, hizo pasar el manuscrito como suyo, y por este su trabajo recibió como respuesta de Voltaire en 1770-1771 unas palabras en que se reflejaba su más completo escepticismo sobre la naturaleza y la moral. Deschamps resultó ser un buen papel de tornasol para probar el grado de verdadero compromiso de los filósofos.

Los filósofos se sentían mejor dispuestos con el legado intelectual del cura Meslier, pero sólo porque no captaron sus implicaciones utópicas. Lanzarse de lleno en la construcción de utopías era una vicisitud corriente entre los miembros del clero que habían perdido su fe tradicional. El testamento de 1733 del cura Meslier se publicó por vez primera separadamente en 1762; el *Bons sens*, obra atribuída a Meslier, apareció en 1772 bajo la supervisión del barón d'Holbach; y el *Catéchisme du Curé Meslier*, bajo los cuidados del ateo Sylvain Maréchal en 1789. Estas obran constituyen la parte anticlerical de su doctrina, que los filósofos aceptaron en su totalidad de buen grado. Sólo en los siglos XIX y XX se publicó el resto de los escritos de Meslier[6]. En éstos aparecen las doctrinas sociales como parte integrante del ataque al cristianismo y sirven

[6] Jean MESLIER, *Oeuvres complètes*, ed. Jean Deprun *et al.*, 3 vols. (París, 1970-1972). Cf. también Maurice DOMMANGET, *Le Curé Meslier, athée, communiste, et révolutionnaire sous Louis XIV* (París, 1965).

para demostrar que la religión cristiana no podía ser verdadera puesto que toleraba la propiedad privada, la desigualdad en el estatus social y el despotismo.

Meslier fue mucho más violento que el monje de Saumur. Había que estrangular a los poderosos de la tierra con las tripas de los curas porque vivían en medio de placeres mientras la gente pobre estaba sumida en el sufrimiento. La utopía de Meslier, una vez consumado este estrangulamiento, es un mundo en el que los hombres se comportan según la justicia y la igualdad naturales. En la sociedad presente, el orgullo se enseñorea a un lado de la barrera social, y el odio al otro lado. Unos pocos revientan de tanto comer mientras que otros mueren de hambre. Un grupo vive en una especie de paraíso, y los demás se consumen en un verdadero infierno. Y, sin embargo, la naturaleza ha hecho a todos los hombres iguales, y todos tienen el mismo derecho a vivir y caminar a sus anchas por la tierra. Si estuvieran repartidas las riquezas con equidad, todos podrían ser felices. Si se pudiera disolver el matrimonio, no habría ninguna unión conyugal desgraciada. En la futura condición ideal habrá una razonable jerarquía y una subordinación limitada; pero los hombres de una misma parroquia vivirán en comunidad, dirigidos por los más probos y los más sabios.

Meslier quiere llegar a la utopía mediante una revolución violenta; Deschamps, en cambio, proponía la conversión como único camino. Meisler hace un llamamiento en favor del tiranicidio y de la unión contra los enemigos de la humanidad. Su último consejo a sus feligreses, los campesinos que siempre había defendido ante sus señores, invita a tramar intrigas secretas, a ocultar la comida, a esconder los hijos para que no se los lleven las milicias y, finalmente, al levantamiento armado.

En comparación con las utopías comunales y ascéticas de Deschamps y Meslier, que creían en lo que decían y estaban preparados a acometer programas de acción, las opiniones del abate Mably no eran más que las de un comunista de salón del siglo XVIII. Se trataba en el fondo de un moralista cristiano que predicaba contra el lujo en nombre de un moderado ascetismo y como prevención contra el pecado de arrogancia. «Creo que la igualdad, la modestia de nuestras necesidades, asegura en mi alma una tranquilidad que se opone al nacimiento y crecimiento de las pasiones»[7]. Mably asoció la propiedad privada a cierta especie de caída, ya sea respecto del Edén o de un estado de naturaleza; y la adquisición de un sentido de propiedad absoluta se podía relacionar con la corrupción y la ausencia de la *caritas* cristiana. La propiedad privada estaba manchada y tenía que ser redimida en un orden nuevo de comunidad. Pero, para Mably, estas nociones no pasan de meros ideales platónicos; nada le habría horrorizado más que el ser clasificado entre los revolucionarios incendiarios. El quería castigar a los propietarios de una industria y un comercio

[7] Gabriel BONNOT DE MABLY, *De la législation, ou principes des lois*, en *Collection complète des Oeuvres* (París, 1794-1795), IX, 45.

«a gran escala», a los que no importaba nada la comunidad y sí la expansión de su individualidad en el mercado. La igualdad de Mably parece sacada del «Licurgo» de Plutarco o de Platón; no se aplica a ninguna clase y no pretende dañar a nadie, excepto a los grandes banqueros y empresarios, que caen bajo la categoría de los ricos sin conciencia y que pueden ser castigados impunemente por los moralistas.

Morelly, el desconocido, funda su utopía comunitaria, el *Code de la nature* (1755), en los sentimientos de fraternidad y humanidad que han de conducir a un igualitarismo ascético natural. La primera fase de su tríada histórica consiste en un gobierno paterno original de una o más familias, caracterizado por sentimientos de afección y ternura entre los hermanos de la comunidad a imitación de los padres –es curioso observar esta diferencia respecto de la horda primitiva de Freud–. La corrupción de los originales sentimientos de sociabilidad en la segunda fase de la humanidad vino como consecuencia de la multiplicación de las familias y las migraciones. Para inaugurar la tercera fase, Morelly prescribe una reconstitución de los municipios rurales y la imposición de duras leyes suntuarias que permitan la resurrección de los sentimientos comunitarios. Habrá un reglamento de trabajo racional, se regularán estrictamente las relaciones conyugales, se castigarán severamente las infracciones, todo ello para revivificar la primigenia ley natural de la sociabilidad. Para Morelly, tener más de lo necesario constituye un serio peligro para la igualdad, llevando directamente al vicio de la *luxuria* y destruyendo el sentido de la solidaridad, que está en la base de su utopía. Marx gustó de citar a Morelly sobre la esterilidad de la vida familiar basada en disposiciones de propiedad, y sobre la atrofia de los afectos bajo el sistema de propiedad privada. Abolid la propiedad y la familia florecerá de nuevo con toda su carga afectiva. El *Code de la nature* de Morelly gozó de bastante notoriedad en el siglo XVIII porque apareció impreso y se atribuyó a Diderot, mientras que casi todas las obras de Deschamps y Meslier se quedaron en forma manuscrita. Una vez que Babeuf se apoderó de Morelly, éste se convirtió en el catalizador de la acción revolucionaria.

A pesar de los parecidos superficiales con las ideas de Platón y Moro, el *Code de la nature* inicia una nueva forma utópica, una constitución igualitaria seglar perfectamente detallada, hecha a la medida de la sociedad rural. Harrington y la mayoría de los proyectistas del siglo XVII no habían abogado por la igualdad en términos económicos, y los radicales ingleses de la guerra civil siguieron todavía en la tradición milenarista. En los siglos XVI y XVII había habido utópicos igualitarios favorables a la acción directa –Müntzer y los anabaptistas, Campanella, Winstanley–, pero su momento de fama o de notoriedad pasó rápidamente. Morelly y otros utópicos del siglo XVIII trazaron planes comunistas concretos para el futuro, que dejaron una estela de seguidores. Morelly esperó realmente ver adoptado su código de leyes, y es sabido que ejerció una poderosa influencia en la conspiración de los iguales de Babeuf. Aquí se trata no de las economías domésticas igualitarias de la *Utopía* de Tomás Moro,

que conservan un cierto toque autónomo individualista, sino de planes para una sociedad comunista a gran escala y de las exigencias de la inmediata institución de la igualdad en todos los ámbitos.

En el período prerrevolucionario se encuentran otros alegatos en pro de un reparto equitativo de la propiedad y de la restricción de las adquisiciones privadas, que se pueden malinterpretar fácilmente si se les saca de su propio contexto. Una posición filosófica en favor de la comunidad de bienes y de la igualdad no tenía necesariamente por qué provocar las iras mortales de los censores eclesiásticos o reales. Tales ideas habían sido ya defendidas por los padres y doctores de la Iglesia, toda vez que la desforada adquisición de propiedades privadas seguía sin estar muy bien vista incluso en el siglo XVIII. La avaricia y la glotonería habían sido condenadas a lo largo de muchos siglos y las obligaciones comunitarias de los cristianos habían sido tema de predicación lo suficientemente familiar para que pudieran resultar peyorativas las ideas abstractas sobre la propiedad común y la igualdad. Había además un apoyo literario de autoridad para estas concepciones por parte de los legisladores de la antigüedad –Pitágoras, Licurgo, Platón–, que eran tenidos en gran estima por los hombres educados. Los teóricos comunistas que no habían roto con la institución eclesiástica –como, por ejemplo, el abate Mably– y habían presentado sus opiniones en la forma de diálogos dentro de un marco antiguo, o los que se identificaban con el mundo artesano de las pequeñas poblaciones a imitación de Jean-Jacques, podían arremeter tranquilamente contra las usurpaciones de los ricos y revelar los sufrimientos de los pobres sin pretender hacer ninguna revolución. Estos se oponían simplemente a la incontrolada empresa privada, posición compartida por los defensores del mercantilismo y del Estado absoluto.

En efecto, hay todo un abismo que separa el comunismo de Mably, Morelly, Dom Deschamps, o el de los utópicos que pintan asentamientos comunales en las atractivas islas tropicales de los mares del Sur, donde la comida está a pedir de boca, de la conspiración de Babeuf, incubada a lo largo de la Revolución francesa. Lo que no quiere decir que fueran simples abortos estos algo asépticos tratados teóricos de antes de la revolución. La idealización de la propiedad común y de la igualdad suministraron a Babeuf, a Blanqui e incluso a Marx argumentos racionalistas y emocionales –aunque hay que decir que Marx fue menos complaciente que Engels respecto de estas fantasías del siglo XVIII–. Los revolucionarios que surgen a partir de Babeuf saben perfectamente a lo que se comprometen al exigir igualdad absoluta y propiedad común. No fue ésta la primera vez, por cierto, en que los conceptos abstractos de una generación –los discursos académicos acerca del origen de la desigualdad y otras cuestiones por el estilo– fueron «aprehendidos» con un espíritu completamente diferente por la siguiente.

A pesar de la moda actual en favor de los utópicos igualitarios menores del siglo XVIII, que han venido a jugar un papel exagerado en Alemania oriental y Europa central, e inclusive –aunque en grado menor– en la

misma Francia en el círculo de los historiadores «anticuarios» a la busca de los orígenes del comunismo, no cabe duda de que es Jean-Jacques Rousseau la figura que destaca con mucho entre los utópicos de la época. Fue mérito exclusivamente suyo el conjurar un estado de conciencia utópica que, gracias a la magnificencia del lenguaje en que iba envuelto y a los recursos vitales y emocionales de que se servía, se convirtió en un elemento intoxicador en todos los movimientos de masa modernos en pro de la aniquilación de las voluntades egocéntricas y de su conversión a un todo indiferenciado y poderoso. En la creación de una retórica revolucionaria que mueva las almas de los hombres, la cantidad de curiosos panfleteros no se transforma necesariamente en calidad. En este ámbito, se puede decir que Jean-Jacques reina con una aureola de primerísima figura. Y en ningún otro aspecto se ve tan claramente su impacto directo como en las visiones de sus dos discípulos fanáticos que perdieron la cabeza durante la Revolución, a saber, Saint-Just y Babeuf.

Fueron éstos unos hombres de sentimiento que se habían sentido atraídos desde su juventud por la revolución de la virtud de Jean-Jacques. Bajo un nuevo orden, los hombres se verían obligados a ser virtuosos –con Saint-Just, mediante «instituciones republicanas», y con Babeuf, mediante una práctica económica y social igualitaria–. El uno quería limitar la propiedad a treinta acres por persona, y el otro pretendía establecer un comunismo absoluto en todas las cosas. En los dos existe una buena dosis de desconfianza hacia los hombres de ingenio. Saint-Just los considera sofistas engañosos que ponen en serio peligro la virtud sincera; Babeuf teme que su superioridad constituya una amenaza para la auténtica igualdad. La exaltación que hace Saint-Just de la voz interior de la conciencia sobre la razón parece directamente sacada de la homilía del vicario de Saboya de *La Nouvelle Héloïse:* «No me gustan las palabras recién acuñadas; sólo reconozco lo que es "justo" y lo que es "injusto". Estas palabras son fácilmente asimilables por las conciencias de todos los hombres. La conciencia es la mejor prueba de cualquier definición nueva. El "ingenioso" es un sofista que lleva las virtudes derechas al patíbulo»[8].

A pesar de las obvias diferencias en sus concepciones acerca de la igualdad, Babeuf y Sain-Just poseen mucho en común. Ambos representan las utopías revolucionarias de las gentes sencillas antes de la revolución industrial. Sus imágenes ideales son espartanas y romano-republicanas. La Revolución, que aceleró de pronto el ritmo de la existencia, llevó a los jóvenes a ocupar un primer plano, dándoles la oportunidad de exponer libremente sus utopías. Cuando los líderes revolucionarios eran todavía adolescentes, Voltaire y Rousseau, y Diderot y d'Alembert ya habían pasado a mejor vida. Saint-Just y Babeuf pertenecen a los que clamaron por la «utopía ya» –no eran filósofos– y ambos perdieron la vida a una edad temprana.

[8] Louis-Antoine DE SAINT-JUST, *Fragments sur les institutions républicaines*, ed. Albert Soboul (Turín, Einaudi, 1952), p. 35. (Esta edición tiene textos en francés e italiano.)

SAINT-JUST: A LA VIRTUD IGUALITARIA A TRAVÉS DEL TERROR

Saint-Just, miembro de la Convención a la edad de veinticuatro años, fue guillotinado junto con Robespierre dos años después, en julio de 1794, tras un breve periodo de triunfo durante el cual trató de imponer a los franceses un modelo utópico jacobino. Un historiador actual de la Revolución, Albert Soboul, habla de él como una de las mayores inteligencias políticas de la historia, haciendo particular hincapié en su «sereno vigor», afirmación esta un tanto hiperbólica, aunque hay que reconocer que fue una figura realmente interesante. La publicación en 1952 de los *Fragments sur les institutions républicaines* de Saint-Just, un cuaderno de notas, aportó nueva luz sobre el material de base de su utopia. Estos fragmentos son reflexiones concatenadas y pasadas al papel durante los raros momentos que mediaron entre las proclamaciones de terror. En la edición de su manuscrito original en 1800 se habían censurado todos aquellos pasajes en que se hacía alguna alusión a hombres y acontecimientos concretos de la Revolución, con lo que se daba la impresión general de una utopía remota e intemporal a la manera clásica. Por el contrario, los fragmentos en cuestión poseen ahora un gran parecido con los bocetos de un pintor: son espontáneos, inmediatos, y captan el momento fugitivo.

Tanto Saint-Just como Babeuf fueron hijos de exaltados, hombres dados a inventarse un pasado aristocrático y heroico. Saint-Just, nacido en el Nivernais en 1767, procedía de una rama de granjeros y notarios; su anciano padre se había buscado un nombre aristocrático, Louis-Jean de Saint-Just de Richebourg. Un año después nacería su hijo, Louis-Antoine-Léon, que sus padres dejaron al cuidado de una aya y bajo la tutela de un viejo cura con parroquia. Cuando regresaron sus padres, él ya tenía cuatro años, y resultó ser un niño propenso a los ataques de ira. Al morir su padre, la tarea de educar al chico quedó encomendada a su madre, que fracasó por completo en su intento de ganarse sus simpatías. Ya adolescente, al futuro revolucionario ascético le dio por imitar, siempre que podía hacerse con dinero suficiente, a los aristócratas de la época en el vestido y en el despilfarro. Poseía una belleza especial y se hacía pasar por el Chevalier Léonard-Florelle de Saint-Just de Richebourg. En el transcurso de las interminables disputas con su madre, logró hacerse con la plata y alhajas de la familia y salir huyendo. Padeció terribles jaquecas, consultó a los doctores constantemente y escribió en nombre de éstos a su madre toda una serie de cartas enloquecidas en las que le imploraba el perdón y le pedía ayuda.

Su madre consiguió que le encerraran en el Châtelet con el fin de persuadirle a que enmendara su mala conducta. Tras su liberación, fue a parar a Reims, donde estudió derecho y se empapó de las doctrinas revolucionarias; Rousseau fue su principal maestro. Saint-Just desplegó una elocuencia tal que se hizo en seguida el centro de atención de su círculo de amigos. En 1789, se publicó en París su obra épica en dos volúmenes *Or-*

gant, poëme en vingt chants, bajo el nombre locativo de «Au Vatican». En versos más bien malos, cantaba las aventuras del hijo bastardo del arzobispo de Senlis. Sus episodios licenciosos desentonan en la carrera del futuro sumo sacerdote de la virtud.

El chico que había sido abandonado por su mala madre halló refugio en *la patrie:* se convirtió en un tribuno de la Revolución. La personalidad de Saint-Just tuvo perplejos a sus contemporáneos: en privado era una persona muy cortés y a menudo alegre; en público, sin embargo, se expresaba lacónicamente y con un desdén escalofriante. Había aprendido a ocultar sus emociones detrás de una apariencia rígida e impasible. Nuestro implacable y arrogante revolucionario resultó ser un administrador muy eficaz cuando se le encomendaron los asuntos militares. Todos, amigos y enemigos, coincidían en alabar la elegancia de su porte y la extraordinaria belleza –algo afeminada– de su rostro. Era el arcángel del Terror jacobino y su representante utópico.

La sociedad ideal de Saint-Just, tal como aparece descrita en sus *Institutions républicaines,* quiere ser un universo político compuesto por campesinos, artesanos y unos cuantos tenderos –un perfecto reflejo de la Francia del XVIII–, una vez desbancados los jerifaltes de la banca, el comercio, la industria, la Iglesia y la aristocracia. Esto era al aparecer lo que deseaba el pueblo llano. Arrojad a los grandes de los puestos de gobierno, congelad los precios de todos los productos de primera necesidad, estableced una vez por todas los salarios de los trabajadores y los beneficios permitidos, y los hombres no podrán por menos de ser virtuosos y felices. Las pequeñas haciendas de propiedad privada, esenciales para la vida de tanta gente, tienen su justificación en la satisfacción de las simples necesidades físicas; cuando los precios se elevan a niveles superiores a lo que pueden pagar los siete octavos de la población, la ley tiene que intervenir en seguida en su favor. La república suministra a cada cual los medios de subsistencia en cantidades suficientes para vivir, pero no lujos superfluos.

Esta utopía jacobina de la gente humilde no presenta ninguna exigencia de un sistema comunitario. Los *sansculottes* jacobinos de París, que incluían entre sus filas a muy pocos «proletarios» –se componían sobre todo de tenderos, artesanos y miembros de las profesiones más pobres– estaban contra lo que después se daría en llamar «capitalismo» y contra la gran burguesía, pero no se oponían a la propiedad individual porque casi todos ellos disponían de algunas pequeñas propiedades. Los jacobinos pedían tan sólo que se protegieran sus modestas posesiones de la voracidad de los peces gordos que amenazaban con devorarlas. Les preocupaba más frenar a los de arriba que ayudar a los que no tenían absolutamente nada. Sin embargo, defendían el principio de que cada cual dispusiera de una módica propiedad, con lo que los jóvenes adquirirían virtudes sanas y se aseguraría una república patriótica compuesta de hombres del mismo temperamento y de la misma voluntad comunitaria.

A esos grandes que podían manipular los salarios y los precios Saint-Just les declaró una guerra sin cuartel, porque estaban compinchados con los banqueros y aristócratas internacionales, que no mostraban ningún respeto hacia la Francia de la gente sencilla que tenía unas cosillas que defender, ciudadanos cuya parcela de propiedad formaba parte integrante de sus personas. La concepción jacobina de la igualdad equivalía más o menos a igualdad conseguida mediante medidas políticas radicales que mantendrían a raya a los mayoristas y a los aristócratas. El ideal era de corte tradicionalista. Estos franceses del periodo revolucionario querían lo que pensaban que era una vuelta a una sociedad de pequeños comerciantes, de maestros artesanos con sus jornaleros, en armonía con los labriegos que poseían su propia parcela de tierra, la sociedad perfecta que subsistiría una vez aniquilados los poderosos aristócratas, los rapaces financieros y los avaros comerciantes. Saint-Just estaba a favor de dividir los latifundios que sus antepasados, como *régisseurs de château*, habían administrado para beneficio de los nobles ausentes. Un honesto país *manœvrier* necesitaba tierras, pero no más de los treinta acres que Saint-Just estaba dispuesto a conceder a cada individuo en su república ideal.

Este discípulo de Rousseau no era un materialista ateo; su hermano mayor en virtud, Robespierre, había lanzado un ataque en regla contra los enciclopedistas sin Dios, y ambos veneraron al Ser supremo. Saint-Just no sentía inclinación por las grandes concepciones históricas. Una vez pulverizados los latifundios de los aristócratas, sería posible, mediante instituciones políticas, asentar este mundo de tenderos-artesanos y de pequeños propietarios de manera fija y por tiempo indefinido. Saint-Just escribió acerca de «instituciones inmortales» que serían impermeables a las intrigas de las facciones. Su táctica se basaba en la técnica más simplista y tradicional de las utopías, «encadenar los delitos a base de instituciones»[9].

Los enciclopedistas racionalistas, cuando se habían ocupado de problemas económicos, habían fomentado la producción a gran escala y la expansión de la industria, ideal social bastante diferente, junto con la profundización en la ciencia y en la tecnología avanzada –atributos de lo que ellos consideraban una sociedad dinámica–. Saint-Just y Robespierre figuran entre los últimos utópicos estáticos de la tranquila felicidad, tal vez como caricaturas de la misma. La utopía agraria de Fénelon difiere de la de Saint-Just en cuanto que coloca una jerarquía benévola por encima del pequeño propietario rural; pero el talante general es el mismo, y el ideal sigue siendo el clásico idilio agrario de los pequeños productores individuales. Saint-Just y Robespierre se alejan de muchos de sus predecesores en su creencia de que se podía llegar a este idilio por la vía rápida y con la utilización de métodos violentos. A este respecto, se parecen en espíritu a los antiguos escritores judeo-cristianos que vaticinaban el próximo apocalipsis –la destrucción general seguida de un Sabath eterno.

[9] *Ibid.*, p. 33.

La militancia inherente a las *Instituciones republicanas* en Saint-Just es la de una clase acosada por todas partes por fuerzas hostiles mientras intenta por todos los medios congelar la historia. Opuesta tanto a los comunistas igualitarios como a los grandes burgueses y aristócratas, tiene que combatir contra los antiguos y los nuevos hombres de poder con el fin de conseguir una sociedad estable y duradera, formada por virtuosos artesanos, tenderos y pequeños propietarios rurales. La fórmula rousseauniana se estereotipa en las notas de Saint-Just: «Sabéis perfectamente bien que el hombre no nace malo; es la opresión la que engendra la maldad»[10]. Los filósofos, que se consideraban miembros de una república internacional de la virtud, estaban, en sus propias mentes, libres de toda atadura autoritaria, aunque ocasionalmente fueran víctimas de la opresión tiránica. Saint-Just y Babeuf pretendieron hacer de sus utopías una realidad universal, pues traían un nuevo ingrediente: obligar a los hombres a ser virtuosos mediante el empleo del terror por parte de un comité de salud pública o un comité revolucionario con poderes dictatoriales, con lo que se aseguraría el advenimiento del reino de la virtud. Estos dos paladines de la virtud murieron jóvenes; el primero había probado la sangre, y el otro nunca fue más allá de amenazar a la sociedad con liberarla de sus enemigos.

Lo que Saint-Just exigía era una justicia fría, objetiva e impersonal. Ya no serían hombres, sino leyes morales las que rigieran los destinos de la humanidad. Saint-Just hizo una síntesis de Montesquieu y de Rousseau: las *moeurs* determinan las leyes, luego hay que interiorizar las leyes para que se conviertan en *moeurs*, acudiendo a la fuerza si fuera necesario. Las leyes que no corresponden con las *moeurs* no tienen sentido. Establézcase primero una institución republicana, grábense después las leyes y las costumbres virtuosas en las conciencias de los hombres, y la constitución estará inmunizada contra las vicisitudes normales de los imperios. Montesquieu y Rousseau habían escrito todavía con la creencia histórico-universal de que no se podía hacer nada para impedir la decadencia, y que lo único que podía hacer el sabio legislador, cual diestro doctor, era detener temporalmente su llegada. Tras la muerte de los filósofos, Saint-Just y Babeuf vivieron en la ilusión de un estado impermeable al paso del tiempo y a la corrupción, bajo el ideal de leyes inmutables, o prácticamente inmutables.

La república de la virtud no se podía alcanzar con la mera proclamación de lo que era justo; ésta fue la terrible lección de la experiencia revolucionaria de Saint-Just. Tenía que haber una fuerza compacta que empujara a la revolución, al mismo tiempo que se preservara el orden y quedaran fijas las metas para siempre. Imperturbable ante estos al parecer requisitos psicológicos contradictorios para la realización de la utopía, Saint-Just echa mano a la analogía: «Se puede imponer el orden a una ciudad indómita al igual que la naturaleza se impone a un caballo de

[10] *Ibid.*

carreras *(coursier)* y un volcán»[11]. El «espíritu» deseado de esta sociedad ideal era una mezcla de talantes opuestos: se trataba de dotar a los franceses de unos «modales» que fueran a la vez «dulces, enérgicos, sensibles e implacables contra la tiranía y la justicia»[12]. El día en que vio claro que esto era imposible decidió clavarse un puñal.

Saint-Just es uno de los primeros teóricos del terror como camino necesario para la utopía, en caso de que se presenten obstáculos a una república que se guía por los principios de la virtud. Este concepto se puede hallar incluso desde 1770 en Marat, aunque el relativo honor de haberlo introducido en el vocabulario político general de los tiempos modernos pertenece al duunvirato Saint-Just y Robespierre. «¿Qué es lo que quieren –pregunta Saint-Just con su conocida retórica brutal– los que no desean ni la virtud ni el terror? La fuerza no hace que una cosa sea razonable o justa. Pero es tal vez imposible actuar sin ella para conseguir que se respete el derecho y la razón»[13]. En otros momentos, en el *fatras* de contradicciones que llenan sus cuadernos de notas, se trasluce la conciencia de futilidad del terror, aun bajo la forma de brote de desesperación. «La Revolución está congelada. Todos los principios se han debilitado. Lo único que habéis dejado son boinas rojas roídas por la intriga. El ejercicio del terror ha anulado el delito como una bebida fuerte anula el paladar»[14]. Como se ve, el inquisidor seglar, sin el apoyo de un Dios inmanente, tiene sus momentos de duda.

Las *Institutions républicaines* describen con todo lujo de detalles un plan educativo para la utopía jacobina, casi todo él sacado de las antiguas y manidas utopías del siglo XVII. A lo sumo, se predica un primitivismo más duro que el de la mayoría de los predecesores. Galanes como Saint-Just y Restif que, tras sembrar sus simientes salvajes, atisbaron la virtud abstracta, son curiosamente pródigos en medidas estrictas para implantar la norma moral en las generaciones futuras. Saint-Just estatuye que, desde los cinco a los dieciseis años, los chicos han de vivir en comunidad alejados de sus padres, con un régimen limitado a fruta, raíces, productos lácteos, pan y agua, mientras que las chicas han de ser educadas en casa. Así pues, los chicos sólo tienen cinco años para estar con sus padres antes de ser entregados a la patria. Libres de madres crueles y malvadas como la suya, los chicos de las generaciones futuras estarán pletóricas de madre patria. De los quince a los veintiuno, reciben adiestramiento en una profesión determinada, sin la intervención de sus padres. Esta educación pretende crear mentalidades espartanas que ayuden a robustecer los cuerpos. Se les enseña la brevedad y sencillez en el hablar. Las odas y la épica en general son ideales para inspirarles en este sentido, aunque no hay galardones escolares para la retórica, como tampoco se fomenta la declama-

[11] *Ibid.*, p. 48.
[12] *Ibid.*, p. 47.
[13] *Ibid.*, p. 49.
[14] *Ibid.*, p. 52.

ción. De niños forman batallones que son los prototipos de las *petites hordes* de Fourier y de los ejércitos de adolescentes, mecanismos utópicos que tendrán larga vida entre escritores tan variados como Wilhelm Weitling y Edward Bellamy. Todos visten igual durante el período educativo; de los dieciséis a los veintiún años todos llevan la indumentaria de trabajador, y de los veintiuno a los veinticinco, el uniforme de soldado. Después trabajarán en ocupaciones honestas de tipo artesanal y agrícola.

El elogio que hace Saint-Just de las virtudes morales del trabajo duro es tanto más sospechoso cuanto que él nunca lo conoció personalmente. En la vieja tradición de Moro, se opone a cualquier tipo de economía comercial y al dinero por generar toda clase de males sociales –el antiguo manirroto abjura de sus viejos hábitos, al menos en teoría–. Histórica y políticamente se tiende a hacer resaltar las diferencias entre la utopia jacobina del negocio privado de Saint-Just y el comunismo de Babeuf, pero ambas son ascéticas y estáticas. «Todos sin excepción tienen que trabajar en el mutuo respeto», estatuye Saint-Just a' modo de mandamiento. «Si todo el mundo trabaja, surgirá de nuevo la abundancia. Necesitaremos menos dinero. El vicio desaparecerá... Cuando Roma perdió el gusto por el trabajo y vivió del tributo del resto del mundo, acabó perdiendo su libertad»[15]. El principio económico no puede ser más sencillo: «No debe de haber ni ricos ni pobres»[16].

Su estructura política está impregnada del imperativo rousseauniano de la necesidad de un poder absoluto centralizado; el federalismo de los girondinos es una verdadera bestia negra. «Existe un federalismo de hecho, aunque pueda estar unido el gobierno en teoría, si cada ciudad y cada municipio pueden quedar aislados buscando su puro interés. Lo que ocurre es que cada municipio retiene entonces sus productos en su propio territorio, donde son consumidos directamente todos los bienes. La meta del gobierno opuesto al federalismo no es la unidad para el beneficio del gobierno, sino para el beneficio del pueblo. Por eso hemos de evitar que el pueblo quede de hecho aislado»[17]. No obstante, el centralismo autoritario jacobino aparece combinado con una idealización de la familia tradicional como fuente de entereza nacional, a pesar de que se mantenga a los niños separados de sus familias de los cinco a los veinticinco años. «La libertad del pueblo reside en su vida privada, la cual hemos de procurar respetar por todos los medios», advierte en determinada ocasión[18].

La utopia republicana de Saint-Just acaba siendo una colección de fórmulas sacadas de Jean-Jacques, con la eliminación de toda lealtad intermedia entre la familia por un extremo y la patria por el otro. Como este joven legislador no poseía el estilo apasionado de Jean-Jacques, no logró que se cristalizaran las relaciones entre las familias productivas me-

[15] *Ibid.*, pp. 54-55.
[16] *Ibid.*, p. 55.
[17] *Ibid.*, p. 46.
[18] *Ibid.*, p. 33.

diante la agencia de las «afecciones» y de la necesidad natural de cambio reciproco. Tales fueron las inocentes consignas que abrieron la puerta a la idea y a la realidad del terror, aunque, claro, «sólo en caso de necesidad».

El manifiesto de los iguales

El padre de Graco Babeuf, Claude, era un oficial retirado del ejército austriaco, en el que había servido durante muchos años como soldado de fortuna. En 1742, consiguió obtener el perdón por su temprana deserción del ejército del rey francés, llevando a continuación una miserable existencia como empleado en una oficina de recaudación del impuesto de la sal. Con más de un ramalazo de mitomanía, le gustaba contar historias increíbles sobre su experiencia en el extranjero y el nacimiento de un hijo, François Noël, en 1760. A su vez el hijo, Graco Babeuf –nombre con el que se hizo llamar cuando se volvió revolucionario–, fue igualmente propenso a inventarse fábulas extravagantes a la hora de hablarle de sus orígenes a su amado hijo Robert, que después cambiaría de nombre por el de Emilio en honor a Rousseau. Tras la ejecución de Graco, Emilio siguió embelleciendo la leyenda de los Babeuf, de manera que, al final, acabó creándose un héroe épico. ¿Se había llamado Graco Babeuf originariamente Noël porque el día de su nacimiento caía en Navidad, o había nacido realmente el 23 de noviembre, como daba fe la partida de nacimiento? ¿Había sido su padre un oficial de alta graduación del ejército austriaco y tutor del futuro emperador Leopoldo, quien, en gratitud por sus servicios, ofreció tiempo después a Graco un cargo elevado, que el joven republicano, ya enemigo declarado de los reyes, del *ancien régime*, rechazó con el mayor desdén? ¿Fue el padre un bondadoso educador que había enseñado él mismo a su hijo los rudimentos del latín, del alemán y de las matemáticas, o golpeó al chico con cierta regularidad en plan militar para que le entrara mejor la virtud y el saber? ¿Fue la madre de Graco una respetable dama acompañante de una aristócrata del lugar, o fue más bien una simple sirvienta? De la ternura que mostró Graco Babeuf hacia su mujer y sus muchos hijos queda cumplida constancia en las cartas familiares y en la correspondencia que mantuvo con el famoso Dubois de Fosseux, secretario de la academia de Arras, quien orientó al joven Babeuf antes de la Revolución. Más tarde, Babeuf favorecería la ejecución del rey y sería un buen amigo de Marat; sin embargo, no consta que fuera uno de los sangrientos individuos a los que la Revolución permitió ver realizados sus sueños de violencia y destrucción.

De niño, François Noël había sido algo así como un prodigio que se había ganado las alabanzas de todos los que le rodeaban. La crisis de la adolescencia trajo como consecuencia que se rebelara contra la autoridad de su padre, que a la sazón tenía más de setenta años: el joven Babeuf tiró los libros por la borda y se negó a coger una pluma. Usando el lenguaje

revolucionario que ya empezaba a ganar terreno, se veía viviendo en un «estado de anarquía». Pero parece ser que no se podía hacer pinitos impunemente ante un viejo soldado truculento, por lo que François Babeuf se vio expulsado sin más de su casa.

Teniendo que ganarse la vida, se convirtió en uno de los obreros constructores del canal de Picardía, rudo empleo que le llevó a buscar otra manera de ganarse la vida menos onerosa. Como era muy aventajado en la lectura y la escritura, se le ofrecía la posibilidad de ser funcionario, consiguiendo un puesto con un tal Hullin de Flixécourt, cerca de Abbeville, el cual le enseñó a ser *feudiste* investigador de títulos para los aristócratas del lugar, que querían redescubrir y reinstaurar unas deudas feudales que, con el tiempo, habían caído en desuso. A los veintiocho años ya se había hecho con el vocabulario y demás imágenes de los escritos de Jean-Jacques: en un fragmento autobiográfico recordará su expansivo «pequeño amor propio», frase no peyorativa del léxico de Rousseau, cuando la gente admira su destreza en arreglar los asuntos burocráticos de la Ferme de Saint-Quentin, y eso que había sido un autodidacta. Libre de un padre bastante dominante, cayó bajo la férula de nuevos amos, que ejercieron su poder de manera más sutil lanzando dardos a su delicada alma. Se le trató como a un miserable subalterno. Babeuf recordaría incidentes muy humillantes para él, como cuando, siendo un trabajador, un «feudista», un funcionario y un corresponsal del secretario de la academia de Arras, tenía que comer con los sirvientes en las casas de los pequeños nobles que lo habían contratado. El conspirador de los iguales nacio durante una de estas ocasiones traumáticas. Quizá recibiera la herida definitiva, la bronca de algún jefe, o simplemente ser mirado por alguien con desdén. Esta persona humillada encerraba un temperamento muy orgulloso. Era consciente de que valía más que los aprendices de aristócratas, cuyos falsos títulos él había estudiado detenidamente, y que los monjes perezosos, que le pagaban por defender sus prebendas eclesiásticas.

La rebelión de Babeuf no fue un ataque continuado contra el régimen; durante un período en la década de 1780 hubo una cierta posibilidad de que nuestro feudista fuera asimilado por el orden establecido. Pero, a medida que iban proliferando las academias provinciales en la Francia del XVIII, estaba permitido idear toda clase de proyectos para el bien de la humanidad, ya que los franceses estaban viviendo en el reinado de Luis el Justo. La experiencia de Babeuf no fue única. Las respetables academias eran nidos permanentes de revolucionarios. ¿Quién podía adivinar si un jovencito se convertiría en un monstruo o en una víctima de la Revolución tras haberse tragado innumerables libros, poemarios y proyectos científicos al lado de un rico granjero y de un notable del lugar, y ejerciendo voluntariamente el cargo de secretario en una academia provincial que estaba creando una amplia red de corresponsales? ¿Quién iba a identificar a los futuros cabecillas en estas inocentes ocupaciones intelectuales? Robespierre regaló unas cuantas publicaciones inocuas a la acade-

mia de Arras cuando estuvo ejerciendo allí de abogado; y Babeuf no dejó nunca de comunicarse por correspondencia con el secretario permanente de la misma. Las relaciones entre un notable de mediano abolengo de Arras, Dubois de Fosseux, y Babeuf, el empobrecido feudista de Roye, se nos muestran a lo largo de más de cien cartas, que versan sobre todo de las preocupaciones principales que agitaron a los hombres de la Ilustración, antes de que su débil luz fuera ahogada en la luminaria enceguecedora de la Revolución. A pesar de la diferencia de edad, estos amigos por correspondencia, que nunca llegaron a verse, se corrigieron mutuamente sus errores gramaticales, se exaltaron discurriendo sobre el uso propio de las palabras, debatieron sobre problemas agrícolas y discutieron acerca de cuestiones morales como dos personas iguales. ¿Debía permitir la academia de Arras la lectura pública de ciertos poemas aun arriesgando el que se desmayasen las delicadas damas invitadas a asistir a las sesiones? ¿Qué era preferible, un hombre apático desconocedor de los estragos que causan las pasiones, o un hombre sensible zarandeado por violentas emociones?

A mediados de la década de 1780, pupulaban por doquier los proyectos utópicos, y no se censuraba ningún tema siempre y cuando se restringiera al plano de la abstracción. Los megalómanos se confundían a menudo con los proyectistas prácticos, y las propuestas de ambos eran tratadas juntas sin ninguna discriminación. El lenguaje de la época había empezado a estereotiparse en fórmulas hechas, fácilmente rastreables en los variados escritos del momento: prejuicios, sentimientos de humanidad, el siglo filosófico, la razón, la felicidad, la sensibilidad, el perfeccionamiento. Había planes para la reforma agraria y la limitación del área de los latifundios; nuevos «sistemas» nacían de la noche a la mañana, así como métodos infalibles para determinar el valor de todas las cosas y reducirlas a estimaciones matemáticas. También Babeuf puso su granito de arena en este ambiente renovador. Sugirió con audacia que se discurrieran las posibilidades abstractas de un sistema igualitario, encerrando sus ideas en ampulosos períodos filosóficos que, siete años más tarde, se convertirían en frases afiladas e incisivas pronunciadas por el tribuno del pueblo que sería.

Dubois de Fosseux fue el padre filosófico de Babeuf; el rudo soldado que fuera su padre biológico fue sustituido por este amable secretario que le proporcionó toda clase de libros, difirió de sus opiniones y al mismo tiempo le pidió consejo. Aunque Babeuf se casó y tuvo hijos, nunca perdió un cierto toque de adolescente. Quería leerlo todo, saberlo todo, abrazar el mundo entero. En marzo de 1787, Dubois y Babeuf intercambiaron notas sobre grandiosos planes de reforma, y el 19 de dicho mes, Dubois le envió el esbozo de una obra que llevaría por título secundario: «L'Avant-coureur du changement du monde entier par l'aisance, la bonne éducation et la prospérité générale de tous les hommes, ou prospectus d'un mémoire patriotique sur les causes de la grande misère qui existe partout et sur les moyens de l'extirper radicalment». Parece ser que fue es-

crito por un tal Claude-Boniface Collignon de Orleáns y que apareció por fin con el nombre de Louis-Pierre Couret de Villeneuve de Orleáns como editor. ¿Fue ésta la chispa que incendió la mente de Babeuf, o fue más bien el *Code de la nature* de Morelly, obra considerada tradicionalmente como inspiradora de la conspiración de Babeuf?

Babeuf siguió ejerciendo el oficio de feudista cada vez con mayor repugnancia hasta el día en que participó en la quema de los inicuos archivos del castillo, fuente hasta la fecha de su sustento. De solícito servidor de los aristócratas del lugar pasó a ser uno de los más destacados adalides del grupo populista de la Picardía en pro de la abolición de los impuestos –primero los del licor, y luego todos en general– así como en arengador popular, redactor de peticiones de protesta e inventor de panfletos incendiarios. Durante los primeros años de la Revolución, osciló entre París y las provincias en busca de un medio permanente de sustento y en defensa de los revolucionarios perseguidos. Unos días después de la toma de la Bastilla se le puede localizar en París, pero su familia, también mudada con él, apenas podía sobrevivir con la dudosa perspectiva de que él iba a percibir algunos retrasos en las deudas de los huidizos nobles, dinero que se le debía por haberles ayudado a descubrir sus derechos a mayores cánones feudales; en efecto, estos servicios ya habían perdido casi por completo todo su sentido. Obligado a regresar a las provincias, lejos del escenario principal de la Revolución, Babeuf aprovechó todas las oportunidades para convertirse en el héroe revolucionario del lugar. Pero, en su fuero interior, no era precisamente un igualitario, por mucho que quisiera dar a entender en sentido contrario. Su visión del mundo contemplaba dos tipos de gente: los héroes romanos y «la muchedumbre». Desde el inicio de su carrera política, sintió un pathos de distanciamiento entre él y las masas, creadoras de «prejuicios» y que necesitaban ser ganadas, conquistadas, conducidas. La idea de la dictadura de la élite revolucionaria se le ocurrió muy pronto en su carrera, mucho antes de la conspiración; ya se hallaba implícita en la proclama de los patriotas de Roye, que redactó en marzo de 1790. Agitador que asustó a los más respetables jefes revolucionarios y que incluso desafió a los emisarios llegados de París, acabó convirtiéndose en su Mirabeau, según dirían los que le rodeaban.

En Roye, donde la marcha de la Revolución iba a un ritmo más lento que en París, Babeuf se atrajo el odio de los que habían conseguido aclimatarse discretamente a la Revolución, los cuales le hicieron encarcelar por incendiario. Tras su liberación, a medida que los patriotas más ardientes iban logrando los altos puestos del poder, los amigos de la libertad le nombraron responsable segundo de la venta de las propiedades nacionales confiscadas, hasta que se le lanzó la acusación de entenderse con los compradores. El alegó diciendo que se había tratado de un error completamente indeliberado, pero el castigo que tuvo que sufrir en esta ocasión por decisión inapelable del juez fue de los más severos: veinte años de cárcel y pérdida de los derechos civiles. Los cambios sociales ocurridos en las provincias durante los primeros años de la Revolución fueron

menos dramáticos que los que se produjeron en las secciones de París, y a menudo sucedía que los viejos notables del lugar pasaban a ocupar los nuevos puestos revolucionarios, aunque también surgían nuevas caras, todos manipulados por las mismas poderosas figuras que se escondían entre bastidores. Los enemigos de Babeuf eran legión, contándose un gran número de «perversos»; éstos envenenaron su existencia, manteniéndole en un estado de agitación permanente. Logró esquivar el rigor de la ley y marchó a perderse entre el fragor de París, obteniendo un empleo en unas dependencias que supervisaban el aprovisionamiento de la ciudad, gracias a la intercesión del ateo Sylvain Maréchal, que sería después el verdadero autor del *Manifiesto de los iguales*. Pero los administradores provinciales persistieron en su búsqueda y consiguieron capturarlo y encerrarlo de nuevo en el calabozo. Obtuvo por fin la libertad en julio de 1794, gracias otra vez a los buenos oficios de Maréchal y de un fiscal de nombre Polycarpe Pottofeux, un ardiente jacobino al que se negó a secundar la persecución que habían desencadenado los reaccionarios contra un patriota.

Siempre ha habido personas eternamente poseídas por la ira, que no han conocido ningún momento de tregua para tomarse el pulso. Babeuf no es de este grupo. Siempre estaba hablando de sí, a menudo con cierta pesadez, revelando públicamente los pliegues más íntimos de su ser. El Rousseau que dominaba su pensamiento no era el Rousseau de la teoría política abstracta, el Rousseau capaz de razonar y argüir con la virtuosidad de un clásico, sino el Rousseau de los *Discursos*, feroz cuando se trataba de defender su independencia, perfecto conocedor de su personalidad profunda y al que no le importaba hablar de sus intimidades. Como Rousseau, Babeuf escribió también sus *Confesiones*, aunque aparecen más bien enanas en comparación con las del maestro. Escribió varias cartas sobre su padre, compuso unos cuantos esbozos autobiográficos y narró su vida ante la corte suprema de Vendôme, que le juzgó. Este gran «conspirador» fue de una franqueza increíble. En su periódico, *El tribuno del pueblo*, describió el frenesí con el que componía sus artículos y el intrincado ritual que realizaba para conseguir un estado apropiado de excitación. Era capaz de desahogarse con personas completamente extrañas y de analizar sus sentimientos más íntimos en cartas dirigidas a un hombre que no había visto personalmente. Había en él una gran dosis de candidez y de *naïveté*. Y, la verdad, no se puede decir que fuera la suya una verdadera conspiración, ese complot urdido en el Café des Bains-Chinois (próximo a las dependencias de información del Directorio y a la comisaría de policía), con un agente secreto que asistía a todas las reuniones.

Babeuf odiaba el orden social existente, cuyas humillaciones había tenido que aguantar siendo empleado, y ahora estaba permitido odiar con vehemencia y dar libre curso a los sentimientos que durante mucho tiempo había mantenido reprimidos. La Revolución animaba a los hombres que habían sido amordazados por sus padres, maestros y demás superiores a gritar a todo pulmón. Babeuf, que había conocido de cerca en otro

tiempo los papeles de los aristócratas, volvió de nuevo en busca de estos documentos para hallar el verdadero origen de sus posesiones, esos «derechos» feudales que pretendían restaurar. Él podía revelar la verdad sobre sus usurpaciones, imprimir panfletos y publicaciones baratas hablando de ellas y denunciándolas, poner el mundo patas arriba, como escribió en su autobiografía[19], encumbrar a los inferiores y mostrar su desdén por sus superiores.

Con la irrupción de la Revolución, Babeuf sintió que había sonado su hora. Hizo su debut como publicista con un folleto en el que proponía al gobierno una reforma fiscal (1790). El 20 de agosto de 1791 acabó de convencerse de que él no valía para nada más que para la acción revolucionaria. Las ideas filosóficas con las que se había entretenido de niño se le habían quedado cortas. Todavía no sabía bien qué método seguir, pero no le cabía duda de que algo serio se estaba fraguando en él. Le sorprendió descubrirse incapaz para cualquier cosa que no fuera el periodismo *(publicisme)* y para los asuntos relacionados con la legislación –meditación sobre los verdaderos principios de lo que deberían ser las leyes y la manera de cumplirlas–. Antes de la Revolución, Babeuf se había desenvuelto en el terreno de la pura teoría; a medida que avanzaba la revolución, sin embargo, se vio cada vez más implicado en la acción. No mucho antes de que fuera aplastada la conspiración de los iguales, su periódico *Le Tribun du Peuple* previó un nuevo apocalipsis: «Todos los males han llegado a su punto culminante. Las cosas no pueden ir peor. ¡¡la única cura posible tendrá que venir mediante una sublevación!! ¡¡Que reine, pues, la confusión!! ¡Que todos los elementos se confundan, se enreden y se hagan añicos los unos contra los otros! Ojalá que todo vuelva al caos primitivo, y que de este caos surja un nuevo mundo regenerado!»[20].

Cuando Babeuf se convirtió en cabeza del Directorio del Distrito de Montdidier, hizo ante sus compatriotas una proclamación formal de su concepción del cargo. No se trataba de simple verborrea, ni mucho menos. Había hallado su «idea» allí donde le habría gustado estar a su maestro Rousseau, en las profundidades del alma. Él sería un hombre insobornable, justo, imparcial; no se comportaría con sus conciudadanos con la arrogancia del antiguo magistrado que era. Ante él nadie debería quitarse el sombrero. Se deseaba que los buenos ciudadanos llevaran puesto su *bonnet rouge* al visitar los edificios administrativos y que no se descubrieran en presencia de las personalidades[21]. Nadie, ni siquiera el primero que penetró en la Bastilla, podía ganarle en fervor patriótico desde que había empezado la Revolución. Mirada a la luz de esta magnífica imagen

---

[19] Gabriel DEVILLE, «Notes inédites de Babeuf sur lui-même», *La Révolution française*, 49 (1905), 37-44. Cf. también Victor Moiseevich DALIN, *Babeuf-Studien* (Berlín, 1961); Maurice DOMMANGET *et al.*, *Babeuf et les problème du babouvisme* (París, 1963), y R. B. ROSE, *Gracchus Babeuf: The First Revolutionary Communist* (Stanford, California, 1978).

[20] *Tribun du Peuple* (París, Editions d'Histoire Sociale, 1966), n.º 35 (9 de frimario, año IV), p. 107.

[21] ROSE, *Babeuf*, p. 123.

de hombre íntegro, no cabe duda de que tuvo que hacerle psíquicamente polvo la acusación de venalidad.

La idea de igualdad, como uno de los conceptos centrales de la utopía occidental, nunca había dejado de tener una cierta preeminencia. En las utopías de los estoicos y los primeros cristianos, la satisfacción de la necesidad de igualdad propiamente dicha había empezado a asumir una posición cada vez más prominente. La lucha platónica con el mal dentro del alma había sido incorporada, pero esa misma contienda hacía a todos los hombres relativamente iguales, y los cristianos creyeron en la promesa de un paraíso para los vencedores al final de los tiempos. El anhelo de una felicidad apacible quedaba debidamente reconocido, pero su consecución tenía a menudo que ser aplazada hasta que no se congregaran todos los santos en la ciudad celeste. Hay muchos períodos en la historia romana y cristiana, sin embargo, en los que la pasión utópica de la igualdad *terrenal* entre todos los hombres brotó con fuerza particularmente violenta; así, por ejemplo, las sublevaciones de los esclavos bajo Espartaco, las revueltas campesinas de la Edad Media, el milenarismo igualitario de la baja Edad Media y el de la reforma en la cuenca del Rin y Europa central. La enseñanza de la fraternidad de todos los hombres en el cristianismo primitivo fue interpretada al pie de la letra y se convirtió en un texto utópico revelador de esta necesidad de igualdad. La promesa de un igual acceso a la salvación para toda la humanidad proporcionó una intensidad emocional a las reflexiones filosóficas estoicas sobre la fraternidad universal; así quedaba firmemente establecida la igualdad como una necesidad utópica en el mundo cristiano, a la vez que como concepto inerradicable en la sociedad occidental.

Después de Termidor, Babeuf, al mismo tiempo que saludaba el final del Terror, atacó violentamente al gobierno por su fracaso en solucionar la inflación y la consiguiente miseria que ésta entrañaba. En los cafés de París sonaba con frecuencia la canción compuesta por su colaborador Sylvain Maréchal, «Muriendo de hambre, muriendo de frío», mientras que el periódico de Babeuf exigía la abolición de la propiedad privada y el establecimiento de un comunismo igualitario. En 1976, junto con sus confederados Darthé y Buonarroti, formó la conspiración de los iguales con objeto de derrocar al Directorio. Al descubrirse el complot y ser arrestado, se descubrió entre sus libros *El manifiesto de los iguales. El Manifiesto* prestaba una configuración revolucionaria al plan de Morelly en pro de un comunismo agrario, tal como se exponía en su *Code de la nature*. Hacía hincapié en la igual necesidad de comida, que debía de ser de tan fácil «acceso» como el sol y el agua. Había también una decisión deliberada y trascendental entre los miembros de la conspiración de Babeuf en el sentido de rechazar las haciendas privadas e individuales, idea ya presente en la *Utopía* de Moro, en favor de una propiedad repartida comunitariamente como única manera posible de aplicar en la práctica la igualdad. Para los bavouristas, el problema social era bastante simple: la desigualdad en la distribución de los bienes (los problemas de producción

tendían a dejarse a un lado) era la fuente de todos los males de la sociedad. La utopía de los cabecillas insurrectos giraba en torno a un principio: el nuevo orden de cosas nunca podría permitir que la desigualdad suntuaria quedara impune. Como la desigualdad era el mal originario, razonaban, se presentaban dos alternativas: la primera conducía al establecimiento de una propiedad individual igual, variación de la ley agraria de los gracos o de lo que conocían sobre la igualdad espartana por Plutarco, y fórmula igualmente de muchas utopías agrarias que dictaminaban un reparto igual de la tierra. Pero los conspiradores, aunque es improbable que hubieran leído los clásicos argumentos de Hume contra la viabilidad de haciendas individuales iguales, optaron por la otra alternativa, a saber, el establecimiento de la comunidad de bienes y de trabajos. Habiendo encontrado un precedente en la historia antigua, creyendo que un sistema de este tipo ya se había dado en la Francia anterior a la conquista romana. Eran plenamente conscientes de las propensiones individualistas; no obstante, sin hacer caso a Montesquieu, decidieron en su obstinación dar a los franceses nuevas «costumbres» con sólo cambiar las leyes.

Aunque se reconocían los derechos individuales, el derecho individual a la propiedad quedó sustituido por el derecho a una existencia tan afortunada como la de todos los demás miembros del cuerpo social. Éste fue el punto más destacable en el pensamiento utópico igualitario. No sólo todos los hombres tendrían igual derecho a la vida, a la libertad y la *consecución* de la felicidad, sino que, en esta misma promesa retórica, se les garantizaría de hecho una existencia tan «afortunada» como la de sus vecinos. Se percibe en todo esto una cierta idea de la responsabilidad: existe una igual obligación a asociarse en trabajos comunales. La utopía bavourista es todavía esencialmente agraria, y su problema organizativo se reduce a la administración de la producción agrícola sobre una base cantonal, si bien se aprecia el trabajo especializado de los artesanos como contribución al bien de la comunidad –pareciéndose en esto a la Utopía de Moro–. El objetivo de todo trabajo es crear *surabondance*, una gran abundancia de todas las cosas que se juzgan necesarias, evitándose así las carestías y produciéndose aquellas amenidades –y sólo aquellas– que no estén prohibidas por la costumbre pública. Si la sociedad óptima de Babeuf garantiza el pleno abastecimiento en bienes necesarios y permite unas cuantas superfluidades, ve con malos ojos los lujos exóticos y decadentes.

La ley de hierro de la igualdad no podía romperse bajo ninguna circunstancia. Si había alguna cosa difícil de repartir entre todos, no quedaba más remedio que renunciar a ella. La igualdad exigía una comunidad continente, casi ascética, en la que los gandules serían castigados severamente. El inmediato establecimiento de una igualdad absoluta era la más importante de las necesidades humanas, y no en el sentido lato de los revolucionarios franceses, que se podía desviar lingüísticamente en cualquier dirección económica o social, sino en el sentido más ordinario de la expresión: ningún hombre debía poseer más cosas que su vecino, Si no

hay suficiente cantidad de una cosa para todos, suprímase dicha cosa, insistiría Babeuf. Este comunismo igualitario se fundaba en la idea de que todos los deseos, las necesidades y las facultades de todos los ciudadanos eran prácticamente iguales. Su intolerancia ante cualquier distinción fue feroz. Ser igual era no soportar el dolor de la afrenta de un superior, un poder o una autoridad; he aquí el tono general de la existencia; todo lo demás debía subordinarse a ello. «¿No es verdad que somos iguales?», se preguntaba retóricamente en el *Manifiesto*. «Pues por eso hemos de intentar vivir y morir iguales, exactamente como hemos nacido; queremos una verdadera igualdad o morir, eso es lo que queremos. Y conseguiremos esta *égalité réellé* al precio que sea... ¡Ay de aquellos que ofrezcan resistencia a este deseo profundo...! Ya pueden desaparecer todas las artes si ello es necesario para que tengamos esta *égalité réelle*»[22]. El dogma bavourista de la igualdad inmediata pasó a la tradición popular del comunismo francés, que resucitaría Bounarroti alrededor de la década de 1830.

La *Utopía* de Tomás Moro había establecido una categoría de hombres especialmente dotados para el cultivo exclusivo de las actividades intelectuales *El manifiesto de los iguales*, por su parte, anunciaba que se dejarían morir todas las artes y las ciencias si se ponía en peligro con ellas la igualdad. El esnobismo y el carácter restringido de las academias prerrevolucionarias, de un lado, y la condena de Rousseau de las artes y las ciencias como adornos particulares de los que querían exacerbar las desigualdades naturales de los hombres, del otro, confirmaron la postura anti-intelectualista de estos igualitarios a ultranza, postura que tiene muchas raíces en el siglo XVI. El igualitarismo populista de Müntzer había sido tajante en su desprecio de los detentores del saber. Y Winstanley, en el siglo XVII, había mostrado una posición muy parecida en su igualdad agraria: los monopolizadores del saber de las universidades aparecían en el mismo plano que los usurpadores de la propiedad. Existía una profunda desconfianza hacia los especializados en el arte de gobernar –ideal platónico– porque éstos mostrarían inevitablemente una propensión a exagerar sus servicios a la sociedad y romper así la ley de la igualdad.

El orden bavouvista esperaba que el trabajo resultara lo menos penoso posible. Aunque Babeuf no había llegado todavía a la elaborada concepción de Fourier del «trabajo atractivo», en cierta medida ya se asociaba el placer con el trabajo, divagando sobre toda una serie de motivos, mezcla de pasiones egoístas y comunitarias, que estimularían a los hombres a trabajar en la futura sociedad de los iguales –amor del país, fuerza del hábito, aprobación pública, «attrait du plaisir»–. El trabajo ya no era su propia justificación; poseía una razón de ser fuera del ámbito de la teología cristina y del pecado original. La cantidad de trabajo no se medía por ningún patrón mecánico, como, por ejemplo, horas fijas de trabajo. Las funciones dependían directamente de la fuerza de la persona y de

[22] Filippo Michele BUONARROTI, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf* (1828), nueva ed. (París, Editions sociales, 1957), II, 94-95.

la dureza de la tarea realizada. Como incentivo a los más robustos para que aceptaran la desigualdad en las obligaciones de trabajo, que beneficiaría a los débiles, introdujo la recompensa de la gratitud pública.

La tecnología y la ciencia se valoraban menos por sí mismas que como ayudas para el mantenimiento de la igualdad. Buonarroti, escribiendo en 1828 en un momento en que los destrozos de máquinas de los luditas se habían generalizado en los centros textiles de Francia, fue consciente de que la mecanización entrañaría sufrimiento y desempleo. Al recordar el pensamiento de Babeuf más de tres décadas después, opinó que, en el sistema de propiedad colectiva, la tecnología serviría para minimizar la diferencia entre los débiles y los fuertes. Así, el Buonarroti de 1828 no fue sólo un revolucionario romántico opuesto dogmáticamente a la ciencia y a la tecnología como amenazas a la igualdad. El problema del trabajo igual le preocupó bastante en esta época. El sistema de la comunidad igualitaria conduciría de por sí a una mejor utilización de los recursos y al aligeramiento de las cargas del trabajo individual. Podía ser útil dividir el trabajo en dos categorías: ligero y pesado, y pedir a todos que hicieran un poco de los dos. También deseó que, al asignar las tareas, se tuviera en cuenta la disminución de las fuerzas con la edad. Buonarroti estableció como criterio la «capacité du travaillant» casi al mismo tiempo que se formulaba el eslogan saint-simoniano «De chacun selon ses capacités». Su adscribir a Babeuf, que razonó fundamentalmente en términos agrarios, concepciones relacionadas con la industrialización embrionaria de la Francia de la década de 1820, fue sin duda una actitud anacrónica por su parte.

Una vez que la conspiración de Babeuf se hubiera impuesto con éxito, toda Francia constituiría una sola unidad administrativa, ya que ningún pueblo aislado se bastaría para satisfacer debidamente las necesidades de sus habitantes. En la década de 1790, todavía estaba vivo el recuerdo del hambre que se había padecido en una provincia mientras que en otra se nadaba en la abundancia. Bajo la égida de Babeuf, los que vivían en zonas menos fértiles no estarían en lo sucesivo condenados a la miseria. La extensión de la idea de comunidad a todo el país aseguraría su implantación general y comunicaría un sentimiento de felicidad y fraternidad a todos los ciudadanos. Buonarroti vio muchas más ventajas todavía en la idea de comunidad si se lograba acabar con el provincianismo haciendo que todos los ciudadanos más capaces participaran en la red de distribución. Hay un énfasis casi saint-simoniano en la utilidad de multiplicar las arterías de la comunicación dentro del país. El comercio exterior seguiría siendo una empresa nacional en lo que sería esencialmente un sistema de comunismo de Estado.

Según la exposición que hace Buonarroti, los conspiradores se dieron cuenta de que todos los franceses tenían que sentirse animados por el mismo ardor patriótico si se quería que el sistema de la propiedad, equitativamente repartida, funcionase debidamente. Lo que tenían que hacer era ofrecer otra versión del «amor al país» de los jacobinos, inculcado a

los jóvenes mediante la educación oficial. La nación se convirtió en el objeto principal de la vinculación sentimental, al que todos los efectos familiares y demás sentimientos de camaradería debían quedar subordinados. Los bavouvistas soñaron con una «verdadera unión fraternal de todos los franceses», frase cargada de emoción que recobraría nueva fuerza en el siglo XIX en la oratoria de los dirigentes políticos que abominaron del comunismo igualitario. En la década de 1790, los conjuradores vivieron ya la fantasía de este amor fraterno nacional: «Este pensamiento emborrachó a nuestros conspiradores y fue el alma de todos sus planes», recordaría Buonarroti[23].

El idilio agrario de Babeuf tomó prestadas sus imágenes a un variado cúmulo de fuentes. Rousseau estaba omnipresente, lo mismo que Morelly; pero Babeuf también recordó a su Plutarco. Según Buonarroti, Licurgo se les aparecía como el que casi había conseguido el objetivo fijado por la naturaleza[24]. Y, aunque *El manifiesto de los iguales* lo redactara el ateo militante Sylvain Maréchal, el tono moderado de la vida iba dado por el *Telémaco* del arzobispo de Cambrai. El sosiego empapaba las almas de los hombres, los matrimonios se amaban más tiernamente, los viejos estaban libres de preocupaciones y los niños estaban debidamente atendidos. El antiurbanismo de Jean-Jacques se había impuesto por completo: «Ya no habrá más capitales del reino, ni más ciudades grandes... esas enormes aglomeraciones destructoras de la moral y de los pueblos»[25]. La sencillez prevalecía en la vida privada y el esplendor arquitectónico se restringía a unos pocos edificios públicos. Reinaba una limpieza no devota. Todos llevaban vestidos cómodos y sanos, y nadie buscaba una moda frívola. Había un decoroso traje nacional francés para todos, y la única desviación de esta uniformidad estaba en el color, que servía para diferenciar a los grupos de edad y a los distintos oficios –estereotipo utópico heredado de Vairasse y Restif.

Los conspiradores sabían que los goces que podía ofrecer la sociedad igualitaria no eran ocasión de alboroto; además, las satisfacciones de la serenidad y de la verdadera dicha superaban con mucho los placeres depravados de un puñado de usurpadores corruptos. A estos malvados había que hacerles comprender «las opiniones razonables» por las buenas o, si fuera necesario, por el uso de la fuerza[26]. Había que intentar impedir, sobre todo, que el aburrimiento y la molicie penetraran en esta sociedad. Sólo en rarísimas ocasiones se había mencionado la posibilidad de que el espectro del aburrimiento hiciera su aparición en la utopía; así, nos sorprende que se le mencione en el templo bavouvista de la virtud igualitaria –aunque este aburrimiento no dure mucho–. Existen numerosas maneras lícitas de pasar las horas de ocio: ejercicio físico, cultivo de la men-

[23] *Ibid.*, I, 164.
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*, p. 165.
[26] *Ibid.*, p. 169.

te, educación de los jóvenes, aprender a utilizar las armas (Francia era todavía una utopía amurallada), realizar maniobras militares, adorar a una divinidad abstracta, ensalzar a los grandes hombres, participar en los juegos públicos, realizar decorados festivos, perfeccionar las artes útiles (no se muestra un interés particular en la ciencia académica abstracta), el estudio de las leyes, la asistencia a las deliberaciones públicas. ¿Cómo iba uno a aburrirse con tantas actividades saludables para escoger?

Como todos los utópicos tradicionales, los babouvistas fueron conscientes de la importancia trascendental que tenía el proceso educativo para el éxito de su sistema. Los nuevos valores tenían que quedar interiorizados tan profundamente que no pudieran nunca ser puestos en tela de juicio. En sus evocaciones del espíritu de Babeuf, Bounarroti elogió la nueva *paideia*. «La obra maestra del arte de la política es modificar el corazón humano mediante la educación, el ejemplo, la persuasión, la opinión pública y la atracción del placer en tal modo que nunca dé origen a otros deseos que no sean los de hacer la sociedad más libre, más feliz y más duradera»[27]. En *Le Tribun du Peuple* (edición del 9 frimario del año IV), Babeuf, parafraseando prácticamente ciertos pasajes del *Discurso sobre la desigualdad*, había advertido al pueblo de los peligros de monopolizar la educación, el mayor instrumento de poder en manos de una clase dirigente. «La educación es una monstruosidad cuando es desigual, cuando es el patrimonio exclusivo de una sola porción de la asociación. Entonces, en manos de esta porción, se convierte en una panoplia, en un arsenal de armas de todo tipo, con cuya ayuda la porción superior combate a la otra, que está totalmente desarmada, y en consecuencia consigue ahogarla fácilmente, engañándola, despojándola y vejándola con las cadenas más humillantes»[28].

La reconstrucción de Buonarroti de lo que habían planeado los conspiradores para el periodo inmediatamente posterior al triunfo de su golpe de Estado se convirtió en el manual de todos los revolucionarios de mediados del diecinueve. El concepto de la dictadura revolucionaria del proletariado, que explicitó Marx por primera vez en su *Crítica del programa de Gotha* de 1875, debe mucho a estas formulaciones. Sin embargo, cuando se lee el consejo táctico bavouvista en una edad de sofisticada guerra de guerrillas, no puede dejar de parecernos un tanto pintoresco. «Si las cosas fueran mal, se tomarían disposiciones para obstruir las calles y se verterían sobre las tropas torrentes de agua hirviendo con vitriolo, y se les lanzaría igualmente toda suerte de peñascos, tejas, losas y ladrillos»[29]. Si los conspiradores fueran victoriosos, se harían preparativos para ejercer la justicia revolucionaria de manera ordenada, sin dejar que entrara ningún sentimiento de perdón. En este proceso de venganza revo-

[27] *Ibid.*, p. 170.

[28] BABEUF, «Manifeste des Plébéiens», en *Tribun du Peuple*, n.° 35 (9 de frimario de año IV), pp. 104-105.

[29] BUANNARROTI, *Conspiration pour l'égalité*, I. 148.

lucionaria, el bavouvismo se halla entre los cultos de la humanidad menos sanguinarios, al menos en sus perspectivas. «El crimen era obvio; el castigo era la muerte; hacía falta un buen escarmiento. Sin embargo, queríamos que este ejemplo llevara la marca de una rigurosa justicia y de un profundo respeto al bien público. Se decidió que el pueblo que había conducido la insurrección oyera un informe detallado y circunstanciado de la traición de la que había sido víctima, y se le invitaría a eximir de la proscripción a aquellos acusados que no se hubieran apartado demasiado del sendero sencillo de la moral del pueblo, o a aquellos que hubieran prestado algún servicio a la igualdad en el transcurso de la insurrección y a los que, por tanto, no habría tanto problema en perdonar sus faltas políticas»[30]. Los miembros del comité revolucionario estaban tan convencidos de la victoria que meditaron constantemente en cada uno de los pasos concretos a dar para el nuevo orden de cosas, que necesariamente tendría que estar centralizado en sus manos antes de la promulgación de «la definitiva legislación de la igualdad»[31].

La conducta de Babeuf en su juicio de Vendôme sentó un precedente para el aprovechamiento del procedimiento judicial del sistema establecido con el fin de dar a conocer universalmente la doctrina revolucionaria. Interrumpió constantemente a su acusador, negándose a hacer el papel de víctima lastimosa y creando incluso la confusión entre los jueces. Se pudo oír la mejor retórica clásica saliendo de los labios de un romano, vestido a la manera de finales del XVIII. Dos días después de su encarcelamiento, Babeuf dirigió una carta al Directorio en estos términos: «La muerte o el exilio serán para mí el camino hacia la inmortalidad y yo marcharé en esta dirección con celo heroico y religioso»[32]. En un momento de gran dramatismo, Babeuf y su compañero en la conspiración Darthé, puestos de acuerdo previamente, intentaron dejar a los opresores sin sus víctimas apuñalándose mutuamente. Pero estos nobles romanos estaban algo desfasados y, como señala Buonarroti, «la fragilidad de sus puñales, que se rompieron en sus manos, no permitió a los condenados quitarse mutuamente la vida»[33]. Con su paso por la guillotina, Babeuf pudo inscribirse por fin en el elenco ecuménico de los mártires utópicos.

[30] *Ibid.*, p. 150.
[31] *Ibid.*, p. 85.
[32] *Ibid.*, II, 12.
[33] *Ibid.*, p. 44.

PARTE VI

LA UNION DEL TRABAJO Y EL AMOR

Charles Fourier
Litografia de Dedupart
(Bibliothèque Nationale, Paris)

24

LA BATALLA DE LOS SISTEMAS

Los grandes descubrimientos intelectuales han surgido por regla general de un solo cerebro creador, aunque a veces han aparecido por duplicado, engendrando ásperas controversias sobre la prioridad de la invención. Sólo en muy raras ocasiones han asumido las innovaciones de gran trascendencia hasta tres formas diferentes en casi el mismo espacio de tiempo. La emergencia del socialismo utópico, con sus visiones revolucionarias sobre el trabajo y el amor, representó una novedad de este tipo. Con una curiosa simultaneidad, el espíritu seglar europeo recibió tres encarnaciones alternativas en Henri Saint-Simon, Charles Fourier y Robert Owen. Sus orígenes de clase, sus personalidades, sus ocupaciones y su formación eran distintas, pero el estilo de su prosa acusaba la misma densidad, y sus destinos tampoco fueron muy diferentes. Los tres fueron progenitores de «movimientos», escuelas de pensamiento y acción que se propusieron reorganizar radicalmente la sociedad llevando a la práctica las ideas de los fundadores. A los tres les unió una misma preocupación: resolver la crisis de su tiempo, crisis superable si se atendía debidamente a las necesidades profundas del hombre en su trabajo y en su entorno social; pero, naturalmente, estos movimientos se hostigaron los unos a los otros, por reconocerse rivales en su deseo de ganarse la obediencia de la humanidad en el trance tan importante por el que ésta atravesaba al cambiar de siglo. La humanidad se hallaba sobrecogida de terror ante esta enorme encrucijada –al menos eso es lo que creían estos filósofos sociales, que razonaron en términos hercúleos–; era una cuestión de vida o muerte el que los hombres escogieran la buena senda y no prolongaran sus sufrimientos siguiendo a falsos profetas, que los llevaban por caminos inciertos. Estos tres grandes utópicos no cesaron de repasar los anales de la humanidad, desde el principio de los tiempos, para demostrar que con ellos había llegado el momento verdaderamente decisivo de la historia. Podía haber habido otros grandes acontecimientos cruciales en el pasado, otros tiempos de especial expectativa, pero, en cierto modo, la gravedad

del momento presente era cualitativamente diferente de todo lo que había ocurrido antes, tanto por su intensidad como por su significación trascendental para la historia universal. Algo importantísimo estaba en trance de nacer. Cuando pasaran los dolores de este renacimiento, la humanidad se encontraría con un mundo totalmente nuevo –o sería catapultada hacia él–. El impacto de estos profetas de la crisis se ha asimilado tan perfectamente por parte del hombre moderno que ya forman parte del patrimonio de los sociólogos y políticos de las más diversas condiciones. Pero, hace siglo y medio aproximadamente, estas sonoras advertencias tenían todavía un efecto estremecedor.

El trío utópico

Saint-Simon, Fourier y Owen predijeron el futuro y, con el mismo impulso esforzado, trataron de controlarlo persuadiendo a sus contemporáneos que adoptaran por las buenas y, sin derramamientos de sangre, el curso que tenían que seguir infaliblemente las cosas. Estaban realmente intoxicados de futuro: no dejaban de mirar hacia lo que estaba a punto de ocurrir, sabiendo que ello sería bueno para la humanidad. El pasado no era más que un prólogo, y el presente era una carga espiritual y moral, por no decir física también, que resultaba a veces punto menos que insoportable. Para convencer a sus contemporáneos de las virtudes de sus sistemas, los fundadores y sus principales discípulos escribieron libros que se convertirían en textos canónicos y se aprovecharon de lo que entonces eran instrumentos relativamente nuevos para ganar prosélitos y hacerse publicidad: numerosos periódicos y revistas vieron la luz para secundar sus causas, al mismo tiempo que abundaban los panfletos en los que la sustitución de las mayúsculas por las minúsculas denotaban perfectamente la urgencia del momento. Se organizaron igualmente numerosas charlas-coloquio y mítines, en los que la palabra pronunciada venía a respaldar a la escrita con la fuerza emotiva de la persuasión oral. Hoy sólo disponemos de grandes montones de mensajes impresos y no podemos captar el tono afectivo de las acaloradas discusiones que se desarrollaban en las asambleas públicas y en las reuniones clandestinas, a medida que los movimientos se extendían desde su núcleo anglofrancés hasta las poblaciones más alejadas de Rusia o de Estados Unidos.

Colectivamente considerados, estos utópicos inventaron un nuevo vocabulario de pensamiento social: lo mismo tomaban términos familiares infundiéndoles una nueva intensidad emocional, cambiando su significado en este proceso, que acuñaban neologismos. La crisis, la moral, lo social, el socialismo, el progreso, la armonía, el movimiento, la escuela, la felicidad, el sistema, la revolución, la atracción, el antagonismo, la repulsión, el amor, la pasión, el instinto, lo mutuo, la asociación, la capacidad, la necesidad, la educación, etc., eran términos que, diversamente combinados en frases, punteaban un firmamento recién descubierto.

Estos tres grandes movimientos utópicos contemporáneos (así como otros menores) utilizaron un arsenal parecido, por no decir idéntico, de conceptos metafóricos.

Para los saint-simonianos, el principal atributo malo de la sociedad era el antoginismo (derivación del ensayo de Kant sobre la historia cosmopolita); para Owen, era la repulsión. Para los saint-simonianos, el buen atributo era el amor o la atracción; para Owen, la caridad o la atracción; y para Fourier, la atracción pasional. Como se ve, todos se hallan penetrados por la misma imagen científica newtoniana, sin que se haga necesario hablar de difusión o influjos, aunque se pueden documentar fácilmente diversas interrelaciones concretas. Por ejemplo, en 1828, el traductor presentó a la Sociedad cooperativa oweniana de Londres un panfleto de doce páginas titulado *La economía política al alcance de todos: esbozo realizado por monsieur Charles Fourier, donde se exhiben los varios errores de nuestro sistema político actual.* Aunque la mayor parte del texto era incomprensible para cualquiera que no estuviera familiarizado con el lenguaje privado de Fourier, fue distribuido no obstante por la sociedad, y es posible que Robert Owen dedujera de él que la solución definitiva de los problemas sociales residía en el «análisis y síntesis de la atracción pasional». Sin duda llamó la atención a su mente ecléctica al término fourierista *attraction* (si es que no también la sustancia de la idea), pues aparecerá después con profusión en sus propios escritos; aunque también puede haberlo sacado de tantas otras fuentes similares.

La cronología paralela de los movimientos utópicos confirma el poder del movimiento histórico para usar diferentes tipos de mentalidad para el mismo objetivo general. Los fundadores utópicos habían nacido todos prácticamente en la misma década (Saint-Simon en 1760, y Fourier y Owen en 1772), tuvieron sus primeras revelaciones entre 1799 y 1803, dieron a conocer al gran público sus primeros escritos entre 1808 y 1812, llegaron a su madurez doctrinal en la década de 1820, y luego no hicieron más que repetirse durante lo que les quedó de vida –con bastantes variaciones y contradicciones, por cierto–. La muerte les sobrevino con intervalos más o menos espaciados: Saint-Simon falleció en 1825, Fourier en 1837 y Owen en 1858, longevidad la suya que tal vez explique las numerosas desviaciones que experimentó su pensamiento de un período a otro.

Saint-Simon fue una persona cálida, vivaz y seductora, capaz de arrastrar a multitud de jóvenes tras su estela. Después de su muerte, éstos se convertirían en los transmisores orales de las ideas saint-simonianas; hay que decir que el propio Saint-Simon nunca había dirigido harengas en asambleas públicas. Fourier era delgado, de corta estatura, de labios gruesos, al parecer nunca reía, prefiriendo el sarcasmo y la solemnidad. Se sobrepuso gracias a la fuerza apabulladora de los detalles que vertebran su sistema. Cuando la «école sociétaire» fourierista cayó en manos de juristas amantes de grandes discursos, la doctrina se propagó con más rapidez, aunque los nuevos cabecillas se vieron obligados a expurgar los escritos de Fourier sobre el sexo para conseguir una mayor audiencia. En cuanto a

Owen, cabe decir que fue a la vez organizador, expositor y conferenciante, rezumando una confianza que cautivaba a sus oyentes de todas las clases. Su capacidad para expresar las más avanzadas ideas como si se tratara de cosas corrientes y molientes dejaba perplejos a sus amigos y enemigos al mismo tiempo. Los movimientos saint-simonianos y fourieristas cobraron nueva vida tras la muerte de sus respectivos fundadores. Por su parte. Los owenianos perdieron su existencia independiente cuando Owen se reunió por fin con los espíritus con los que se había mantenido siempre en contacto; los fieles que le sobrevivieron tendieron a mezclarse con otros activistas sociales, conservando una identidad bastante difusa.

Saint-Simon estuvo presente en la carne sólo en la fase inicial del movimiento, que alcanzó su punto culminante en los primeros años de la década de 1830. Aunque Owen fuera un hombre de teoría y práctica a la vez, y sus actividades se extendieran de hecho a lo largo de varias décadas, su reputación internacional alcanzó el cénit en la década de los veinte. Vivió lo suficiente para organizar un congreso mundial para la reforma universal en 1855, tras haber participado en el lanzamiento tanto de una cooperativa inglesa como de los movimientos sindicales de las décadas anteriores. La fama de Fourier alcanzó su momento álgido en los primeros cuarenta.

El influjo intelectual y emotivo ejercido por estos tres hombres y por los movimientos inspirados en sus manifestaciones escriturísticas no se limitó a sus discípulos propiamente dichos. Sus ideas tuvieron vigencia en el trasfondo intelectual del todo el siglo XIX, mucho después de que se hubieran borrado las huellas calientes de su acción directa. Fourier y Saint-Simon han conocido una suerte de *revival* en el siglo XX, Saint-Simon tras la primera guerra mundial y Fourier en la década de los sesenta. Los tres fueron tragados por el marxismo, aunque no siempre fueron bien asimilados, y de cuando en cuando algunos elementos «discordantes» han venido a turbar los procesos internos del victorioso movimiento que los desbordó.

Estos tres fundadores habían tenido distintas experiencias en la vida profesional, con éxito vario, tanto en el campo comercial como en el industrial, y se podían preciar de que su saber no se derivaba exclusivamente del estudio. No eran unos bichos raros que se dedicaban a diagnosticar el estado de salud del sistema económico y social. Sus retiros intelectuales eran esporádicos y, como buenos autodidactas, hicieron virtud de sus deficiencias académicas, contribuyendo poderosamente al desprestigio de las enseñanzas oficiales. A la vez que ridiculizaban a los pedantes, se declararon afortunados por haberse librado de la estulticia de la ciencia social enseñada en las universidades.

Los nuevos mesías

Plenamente convencidos de su papel providencial no les costó mucho hacerse pasar por nuevos salvadores y mesías. A veces se imaginaron que

el mesías se había encarnado en sus mismísimas personas. Saint-Simon creyó que era algo así como la síntesis de Sócrates y Carlomagno; sus discípulos evocaron su analogía con Jesús; Fourier, aunque no era muy dado a los discursos históricos, demostró, Biblia en mano, que su aparición había sido vaticinada; Owen, por su parte, se identificó a la vez con Jesús y Cristóbal Colón. Como todos los profetas, tuvieron momentos de duda y desesperación, que procuraron ocultar a la gente, incluso a si mismos. Magníficos obsesos, sus personas formaron un todo con sus sistemas, y los enemigos de los grandes proyectos que habían ideado se convirtieron en sacrílegos violadores de sus cuerpos. Parece que todos los forjadores de sistemas tuvieran dentro de sus venas una buena dosis de manía persecutoria. Aunque eran conscientes de sus debilidades y pidieron a los hombres de buena voluntad que les echaran una mano como pudieran –ya fuera con dinero, consejos o conocimientos especializados–, lo cierto es que sólo admitían esta asistencia según los términos estipulados por ellos mismos. Ellos eran los líderes, los demás no podían ser más que sus leales y obedientes discípulos. Aunque eran hostiles a la revolución jacobina y a la dictadura napoleónica, llevaban muy marcado el sello de la edad de Napoleón. Los primeros proyectos embrionarios de Saint-Simon y Fourier fueron dedicados de hecho al primer cónsul, que ya se vislumbraba como un coloso omnipotente. Si conseguían interesarlo en sus planes, tenían el éxito asegurado; ellos estaban dispuestos a actuar de motores detrás del trono. Tras la muerte de Napoleón, nuestros utópicos buscaron desesperadamente el apoyo de otros mecenas, sin importarles mucho su condición y nacionalidad –solicitaron el patrocinio de banqueros, zares, reyes, congresistas de los Estados Unidos, nobles ingleses...

Se creyeron observadores extraordinariamente agudos, que habían sacado sus sistemas directamente del libro de la vida, de sus experiencias privilegiadas con todas las clases de la sociedad. Newton era su héroe preferido, imaginándose que lograrían para el universo social lo que él había hecho en el mundo físico. A partir de una multiplicidad de observaciones personales, equivalentes a experimentos sociales, llegaron a una síntesis final, a unas cuantas leyes muy sencillas. Sus hallazgos eran científicos porque estaban basados en «hechos demostrables» (Owen), en «hechos positivos» (Saint-Simon), o en «observaciones reales» (Fourier). Los hechos históricos eran admisibles al mismo nivel que los contemporáneos porque sólo había una única naturaleza, modificable exclusivamente por las diversas condiciones y circunstancias. Los grandes modelos históricos eran más convincentes para Saint-Simon y los saint-simonianos que para Owen y Fourier con sus respectivas escuelas; pero, incluso entre los saint-simonianos, el conocimiento filosófico-histórico no quitaba para nada trascendencia a sus detallados análisis de la sociedad. Eran los doctores omniscientes de la sociedad a los que había tocado resolver una crisis muy grave, y que esgrimían una panacea universal para toda la humanidad, un elixir que no podía por menos de resultar eficaz porque era el fruto de las leyes sociales inviolables que ellos habían descubierto.

Aunque no hay pruebas suficientes de que se vieran los tres alguna vez, sí sabemos que se encontraron en el mismo lugar al mismo tiempo. De 1625 a 1832, Fourier vivió en una habitación alquilada en el número 45 de la parisina rue de Richelieu; Saint-Simon había muerto en una casa próxima de la misma calle también en 1825. Por su parte, Owen visitó París en 1828, aunque por esas fechas el prefería la compañía de los educadores prominentes a la de los exaltados utópicos.

De camino hacia Aix-la-Chapelle, donde presentó sus proyectos ante el Congreso de la Santa Alianza, Owen fue acompañado por Marc Auguste Pictet de Ginebra, quien le presentó a Cuvier, el autócrata de la ciencia francesa, y se le invitó a presentar un informe oficial sobre «la nueva visión de la sociedad» en la Académie des Sciences. La rápida extensión de las ideas owenianas en Francia se debió sobre todo a la traducción que hizo Laffont de Ladébat en 1821 de la obra de Henry Grey Macnab *Impartial Examination of the New Views of Mr. Robert Owen.* Fourier, que no era un gran lector de libros, tuvo conocimiento del sistema rival a través de las revistas y en cierta ocasión esperó que le invitaran a una colonia oweniana para exponer sus ideas (fantasía utópica de la tolerancia).

En grados diferentes, los movimientos utópicos fueron conscientes de la existencia de los otros; no obstante, como algunas plantas que obtienen el sustento del mismo pedazo de tierra, se mostraron violentamente hostiles los unos con los otros. Si Saint-Simon nunca hizo la mínima referencia a Fourier o a Owen, sus discípulos se mostraron extremadamente sensibles a la concurrencia cuando iban de misiones de propaganda. Cuando oyó hablar Fourier en 1824 de los experimentos de Owen, llevados a cabo en New Lanark, manifestó la opinión de que sólo venían a confirmar la verdad de su propio sistema de falanges. Fourier sabía que él se había adelantado a Owen en la publicación de un plan de comunidad agroindustrial –la idea de la falange data de 1808–, y, cuando su contrapartida británica se ganó el favor del público, lo acusó abiertamente de plagio. Pero Owen también sabía que se había anticipado a Fourier en la puesta en práctica de esta «idea» en sus propias factorías cuando Fourier estaba todavía buscando un bienhechor que financiara una prueba práctica. El argumento sobre la prioridad de la invención fue más emocional que racional, ya que sólo existían semejanzas formales entre los proyectos sencillos de Owen y el intrincado sistema de las series pasionales que ideara Fourier en 1808 y al que diera forma definitiva en 1823. Owen practicó antes de teorizar; sólo tuvo su sistema perfectamente acabado en 1849, cuando sus proyectos habían fracasado y se había enajenado prácticamente todas las clases de la sociedad inglesa, incluida la clase trabajadora, cuyas agresivas actividades políticas rayanas en la pura violencia en pro de la Carta él rechazara como desviacionistas. Los utópicos rivales de la primera mitad del siglo XIX no fueron ávidos lectores de las obras de los otros, lo que, sin embargo, no les impidió denunciarse mutuamente y acusarse de latrocinio cuando detectaban remotas semejanzas entre sus sistemas.

Fourier había metido en el mismo saco a Saint-Simon con sus saint-simonianos, y a Owen con sus owenianos, y arremetió contra todos ellos en un panfleto lleno de invectivas denigradoras, publicado en 1831. Por lo general, aparecía menos informado sobre Owen que sobre los saint-simonianos, cuyas pretensiones sacerdotales eran la diana principal de sus ataques. Owen se había derrotado a sí mismo, proclamaba Fourier satisfecho; el colapso del experimento oweniano en New Harmony, Indiana, era la prueba irrefutable de que su doctrina era falsa. Los saint-simonianos eran demasiado pusilámines incluso pra probar su propio sistema. En vez de enseñar a la humanidad la manera de cuadruplicar la producción mediante el trabajo en una asociación atrayente, ambos grupos se habían perdido en cuestiones insustanciales, los owenianos atacando toda forma de religión, y los saint-simonianos inventando una nueva.

Ellos [los saint-simonianos] prefieren el inicuo papel de charlatanes ascéticos propios del s. XIX, de cismáticos sospechosos y cismáticos... de plagiarios dogmáticos sin idea alguna de lo que son ellos mismos, de camaleones especulativos, cambiando de sistema diez veces al día, y de cosacos científicos que saquean y se apropian de las ideas de los demás. Sólo tienen un principio laudable, que no es de ellos, a saber, *dar a cada cual según sus capacidades y su trabajo.* Este es el deseo que han expresado siempre todos los autores respetables desde el día en que se abolió la esclavitud. Pero era necesario hallar una manera de llevar a la práctica este reparto equitativo según el trabajo y el talento de cada hombre. Yo descubrí ya este método en 1822[1].

El secreto del sistema de Fourier estaba en sesiones laborales cortas y con cambios frecuentes, en la alegría de los grupos de trabajo libres, que suprimieran la rigidez y aburrimiento de la familia tradicional, en una multiplicidad de opciones, en la abundancia de comida y bebida en vez de una mala alimentación uniforme. Los owenianos y los saint-simonianos eran como ciegos que pretendían guiar a otros ciegos.

Cuando, en la década de 1830, intentaron los misioneros de la religión saint-simoniana –con sus túnicas azules y sus cinturones de cuero bien negro– establecer centros de propaganda por toda Inglaterra, un tal Edward Hancock, oweniano arrepentido, se dio la tarea de advertir a sus compatriotas contra ambas herejías, el sistema comunitario de Robert Owen y las «horribles fechorías de los saint-simonianos». El «nuevo mundo moral» no era sino «una nueva moral tiránica», y ambos sistemas de socialismo eran simples disfraces para instruir a las hembras en el arte de la prostitución.

La pugna entre fourieristas y saint-simonianos por las almas alienadas de Europa y América es una de las historias secretas no escritas del siglo XIX. Los apasionados debates entre estos sistemas concurrentes ya se han olvidado, al igual que las batallas de los cultos esotéricos del imperio roma-

[1] Charles Fourier, *Pièges et charlatanisme des deux Sectes Saint-Simon et Owen, qui promettent l'association et le progrès* (Paris, 1831), p. 47.

no; saldrían después a relucir con la aparición de la ideología marxista triunfante. En su día, no obstante, los «poseídos» de Rusia se vieron interiormente desgarrados por estos caminos morales alternativos, como también lo estuvieron los más respetables idealistas de Nueva Inglaterra.

A veces ocurrió, sobre todo lejos de los centros utópicos de Francia e Inglaterra, que estas distinciones doctrinales, tan cruciales para los discípulos directos, se difuminaban bastante, especialmente cuando el conocimiento de las teorías en cuestión se había producido «de oídas» o a través de fuentes de segunda o tercera mano. Durante los primeros años de la década de los treinta, Alexander Herzen y sus amigos se dirigieron a la vez a Saint-Simon y a Fourier en busca de orientación. Por su parte, el poeta Ogarev, que era miembro del grupo, ha recreado el ambiente religioso que se respiraba en el socialismo romántico ruso antes de 1833:

> Recuerdo una pequeña habitación de cinco *arschin* de larga
> la cama y la silla y la mesa con el alto candelabro
> y dentro tres de nosotros, hijos de los alumnos
> decembristas del nuevo mundo
> discípulos de Fourier y Saint-Simon
> jurando dedicar nuestras vidas
> al pueblo y a su liberación[2].

Sin embargo, se solía ver con malos ojos este tipo de sincretismo, y eran muy corrientes las discusiones hasta las altas horas de la madrugada entre los portaestandartes de los cultos rivales.

Con todo, las filas de los grandes utópicos estaban llenas de elementos poco definidos. Una vez consagrados a la búsqueda de un sistema absoluto, los jóvenes pasaban de uno a otro con bastante facilidad; no era raro que un buscador de la verdad profesara dos o tres sistemas diferentes en el transcurso de su vida. Existían los usuales gritos de traición y las mismas voces escandalizadas que se habían oído quince siglos antes entre las primeras sectas cristianas, y que se volverían a oír entre los comunistas y socialistas de la tercera y cuarta décadas del siglo XX.

Los proyectos de Robert Owen y Charles Fourier, los dos principales apóstoles del movimiento de las pequeñas comunidades en el siglo XIX, eran marcadamente diferentes por su carácter de las previas instituciones europeas de comunas autosuficientes, que habían gozado del apoyo de una ley religiosa. Aunque ni Owen ni Fourier eran ateos militantes, y utilizaban el nombre de Dios para identificar un principio dador de vida, no pensaron en un Dios personal al que se pudiera acudir pidiendo ayuda en los momentos difíciles de las recién fundadas comunas seglares.

Owen y Fourier tuvieron en común su rechazo total del sistema industrial de la época, cuyas miserias conocían por su experiencia al frente de una fábrica o vendiendo productos manufacturados; una confianza absoluta en el contagio gradual del movimiento comunal, con la fe conco-

[2] Citado por Franco VENTURI, *Il Populismo russo* (Turín, Einaudi, 1952), I, 18.

mitante en que un sólo experimento con éxito basado en sus principios organizativos suministraría un ejemplo tan concluyente que acabaría convenciendo al resto de la humanidad, mejor que cualquier otro argumento, a adoptar en seguida su sistema; una gran fe en la doctrina psicológica de la motivación, cuyas leyes ellos habían descubierto; un rechazo de la acción revolucionaria como medio para cambiar el sistema; y una igual valoración del papel primordial de la educación de los niños. Tenían opiniones distintas sobre el principio de la igualdad, sobre la relativa importancia de la razón y la pasión en la constitución humana, sobre el papel de las manufacturas en los asentamientos comunales y, más importante que nada, sobre la naturaleza y cantidad del placer instintivo permitido. En la versión madura de su sistema, Owen quería inaugurar su experimento con una completa igualdad en el trabajo y las recompensas, como ya hiciera en el pueblo de New Harmony, Indiana. Fourier preveía diferentes niveles de inversión de capital por parte de los falansterianos y según retribuciones graduadas, aunque su promesa de beneficios por la inversión, expresados en términos de verdadero goce sensorial, hacía que la suerte del más pobre de un falansterio fuera mayor que la de un Rothschild. Owen proponía educar mediante el cultivo de la razón y enseñando a los niños a imitar, a fuerza de hábito, solamente la conducta racional; esto suponía templanza, dulzura, franqueza absoluta, estar contentos con una parcelita de placer sensible, deleitarse en la conversación, en la lectura, en la danza y en el canto. Fourier quería que sus falansterianos colmaran plenamente sus deseos, por esotéricos que éstos pudieran parecer, y cultivaran el gusto por más complejos sonidos, olores, percepciones visuales, gustativas y táctiles como una virtud, y no como un exceso. Los «placeres honestos y lícitos» del Moro del siglo XVI podía haber servido muy bien de modelo a las concepciones de Owen, mientras que Fourier se creía el descubridor de nuevos mundos amorosos para la humanidad entera.

Owen y Fourier esperaron ver crecer sus nuevas formas de organización al interior del viejo sistema, aunque independientemente de él, así como que se les otorgara plena libertad, ya que ningún gobierno debía sentirse amenazado por ellos. Los dos estuvieron sin reservas a favor de la paz, del gradualismo y de la no revolución. Como no eran subversivos, no veían razón alguna para que se mezclaran los gobiernos en sus asuntos; de hecho, Owen dio conferencias sobre su sistema comunal delante de los más variados auditorios, inclusive el presidente del Congreso de los Estados Unidos. Los discípulos de Fourier del movimiento icario no tuvieron tanta suerte: fueron constantemente perseguidos por la policía francesa, que se temía que provocaran alborotos públicos y la revolución, y sospechaba que dicho movimiento, a pesar de sus manifestaciones en contra de la violencia, no fuera en el fondo más que una cobertura para una acción política de mayor envegadura.

Aunque, durante un cierto tiempo, en los primeros años de la década de los treinta, hicieron funcionar los saint-simonianos un asentamiento

en Ménilmontant, adonde acudían los domingos los burgueses de París a ver cómo los hijos bien educados de los respetables ciudadanos se manchaban las manos cavando el suelo, el principal esfuerzo del movimiento no se dirigió hacia la creación de pequeñas comunidades. Los saint-simonianos pretendían convencer a los banqueros, los industriales y los proletarios para que establecieran su sistema, reorganizando totalmente la sociedad científico-tecnológica, sin tener que fragmentarla en pequeñas unidades a la manera fourierista u oweniana.

Las tres sectas utópicas tuvieron que enfrentarse ineludiblemente en la cuestión del compromiso con el sistema establecido. Al principio profesaron doctrinas de las que no podía cambiarse ni un ápice tanto en la teoría como en la práctica si no se quería que se desmoronara el maravilloso edificio. Pero, con el tiempo, empezaron a sacrificar algunas partes que podían resultar escandalosas a posibles conversos. Escribieron de este modo versiones diferentes del mismo evangelio, sin perder de vista las ventajas eventuales que obtendrían de un grupo social determinado. Como san Pablo, estaban dispuestos a hablar a cada hombre en su propia lengua mientras esto diera resultado para ganarse nuevos adeptos. Sus predicaciones a todas las clases, ateniéndose a los intereses particulares de cada una, dejaban traslucir a menudo una falta fundamental de coherencia, aunque no se puede decir que fueran falsas. Se hacía especial hincapié en determinados puntos de la misma doctrina pensando, claro está, sólo y exclusivamente en el bien de los demás; por eso, para que redundara en beneficio de toda la humanidad, tenía que ser flexible su método de ganarse prosélitos.

El saint-simonismo, el fourierismo y el owenismo eran sistemas eudemónicos basados en la autorrealización de los individuos dentro de un estado de comunidad, aunque discreparan abiertamente sobre el cómo se debía de llevar esto a la práctica. La insistencia de Owen en la realización de lo que él creía que era la razón natural del hombre corriente sonaba a la filosofía pasada de moda y fundamentalmente restrictiva de la Ilustración, en comparación con los expansivos defensores franceses de las pasiones emancipadas de los hombres y las mujeres. Sin embargo, todos parecen reflejar esa conciencia desgarradora que se apoderó de tantos europeos tras el huracán de las guerras napoleónicas en el sentido de que el viejo orden no se podía recuperar ya, y de que los hombres se hallaban a la deriva en el plano moral, económico, social e intelectual. De acuerdo con los poetas románticos, los utópicos se quejaron del aislamiento y fragmentación de la sociedad, cada uno con su retórica peculiar. Las frases de los franceses y los ingleses se parecen tanto que dan a menudo la impresión de ser traducciones al pie de la letra las unas de las otras. La severidad de Owen respecto de la sociedad británica en la segunda década del siglo XIX parece el eco exacto de las críticas a la sociedad francesa hechas hacia la misma época por los fourieristas y los saint-simonianos. El orden social se había venido abajo, se había vuelto contra sí mismo, y sólo era posible restaurar la armonía mediante algún tipo de sistema co-

munal. George Mudie, editor de *The Economist: A Periodical Paper Explanatory of the New System of Society Projected by Robert Owen... and of a Plan of Association for Improving the Condition of the Working Classes* (1821-1822), escribió en su revista: «Parece cosa incontrovertible que todos los hombres se esfuerzen por encontrar la felicidad; y que esta felicidad sólo se puede lograr con la posesión de la abundancia y el cultivo de las potencias físicas, morales e intelectuales... y, finalmente, que las mencionadas sociedades son las únicas que poseen los medios para ofrecer a toda la humanidad la abundancia y la excelencia intelectual que busca»[3]. Las capacidades y necesidades físicas, morales e intelectuales eran también la trinidad ensalzada por Saint-Simon hacia la misma época, si bien a él le preocupó más el problema del primado entre las tres categorías.

En el plano sociológico, sorprende la poca importancia que dieron los utópicos a las cuestiones sobre el Estado y el poder, y la mucha que dieron a las relaciones sociales y a la religión. En medio de innumerables y complejas intrigas diplomáticas, de constantes guerras entre los Estados dinásticos de Occidente y de una serie de sangrientas revoluciones políticas, en las que tantos hombres lucharon y murieron por la libertad y el poder, estos utópicos de talante filosófico dieron fundamentalmente la espalda al Estado. Es un repudio comprensible en una sociedad que asistió a frecuentes promulgaciones y anulaciones de constituciones políticas. Parece como si, en medio de estos frecuentes traspasos de poder de un régimen a otro, no se hubiera producido ninguna transformación esencial. La historia de la política describía básicamente el relevo de la guardia. Los utópicos se empeñaron en descubrir la esencia profunda de la naturaleza humana y en crear una nueva estructura social a base de los rudos materiales que les ofrecía la realidad: la razón del hombre, sus instintos, sus deseos, sus necesidades, sus capacidades. Cada utópico se trazó un plano general y manipuló diferentemente su material a la hora de trazar el modelo de la sociedad ideal; sin embargo, pareció escapárseles a los tres el problema del aparato estatal y del papel preponderante del Estado en favorecer o inhibir las satisfacciones. El Estado era un andamiaje, un instrumento, una superestructura, una cobertura, bastante alejado del corazón de la humana condición. Se contemplaba el orden político como un residuo del pasado que había que esquivar lo mejor posible –no decían destruir porque eran utópicos amantes de la paz–, de manera que los hombres pudieran enfrentarse directamente a sus auténticos problemas, que eran de orden moral, social y religioso. Aceptaban de buena gana los servicios de los líderes políticos para inaugurar un nuevo orden, pero se consideraba esta ayuda como un mero mecanismo auxiliar.

Estos utópicos previeron una solución pacífica de la crisis de su época. Más parecidos al consolador segundo Isaías que al severo castigador que se trasluce en el primero, se tenían por mensajeros de buenas nuevas.

[3] George Mudie, en *The Economist*, I (1821), 338-339.

«La edad de oro de la especie humana... está aquí, ante nuestros ojos», dijo Saint-Simon[4]. «Aspirad profundamente y olvidad vuestros antiguos males», proclamó Fourier animando a los habitantes de Europa en medio de las matanzas napoleónicas, «dejaros en manos de la alegría, pues una invención afortunada os trae por fin el bienestar social». Père Enfantin, por su parte, se dirigiría a los incrédulos en 1832 en los siguientes términos: «O vosotros, cuya sombría tristeza y persistente desánimo permanecen ligados con obstinación al pasado; o vosotros, que dudais de vuestra victoria y buscáis en vano la legría y el descanso en la sociedad que habéis construido vosotros mismos, secad vuestras lágrimas y alegraros pues he venido en nombre del Señor, de Saint-Simon y de mis Padres para haceros ver los brillantes colores que pronto iluminarán el horizonte»[5]. Asimismo, Owen anunció la inminente llegada del nuevo orden en el primer número del *New Moral World* del 1 de noviembre de 1834: «He aquí... el gran adviento del mundo, la segunda venida de Cristo, la verdad y el Cristo convertidos en la misma cosa. La primera venida de Cristo fue un desarrollo parcial de la Verdad para unos pocos... La segunda venida de Cristo hará que la Verdad sea conocida por muchos... Así pues, ha llegado el momento anunciado del inicio del milenio.» En las fachadas de los edificios owenianos se podían leer las iniciales C.M. perfectamente visibles, que significaban el Comienzo del Milenio.

[4] Henri SAINT-SIMON, *De la réorganisation de la société européenne*, en *Oeuvres choisies*, ed. C. Lemonnier (Bruselas, 1859), II. 328.

[5] Citado por Frank E. MANUEL, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass., Harvard University Press. 1962), p. 10.

25

SAINT-SIMON: LA FRUTA ESTA MADURA

De todos los utópicos modernos, el conde Claude Henri de Rouvroy de Saint-Simon es sin duda el más picaresco; parecía en efecto un personaje sacado del *Gil Blas* más que un vidente tradicional[1]. Pero, cuando revolotea por el ambiente el espíritu de profecía, éste puede apoderarse de los sujetos más inverosímiles. Nacido en París el 17 de octubre de 1760, pertenecía a una rama colateral de la misma familia que el famoso duque, autor de las voluminosas *Memorias de Saint-Simon* sobre la corte de Luis XVI y la regencia. Las tradiciones sobre su juventud, recogidas por sus discípulos, le pintan como una persona voluntariosa y tozuda, en conflicto tan permanente y amargo con su padre que el viejo Saint-Simon no tuvo más remedio que encerrarle por contumacia. A los diecisiete años de edad, el joven Saint-Simon recibió su primera misión militar, y en 1779 zarpó de las costas de la Bretaña con el regimiento Touraine para combatir en la guerra por la independencia de América, no como un voluntario obcecado, sino como oficial de regimiento obedeciendo órde-

[1] La obra académica pionera sobre Saint-Simon fue la de Georges WEILL, *Un Précurseur du socialisme: Saint-Simon et son œuvre* (París, 1896); el primero que utilizó materiales de archivo fue Maxime LEROY, *La Vie véritable du Comte Henri de Saint-Simon* (París, 1925); el segundo volumen de Henri GOUHIER, *La Jeunesse d'Auguste Comte* (París, 1933-1941), está dedicada en su mayor parte a Saint-Simon. En Frank E. MANUEL, *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge, Mass., 1956), se incluyen referencias bibliográficas en la sección de notas, pp. 371-423. Cf. también, en ruso, Viacheslav Petrovich VOLGIN, *Sen-Simon i sensimonism* (Moscú, 1961), y A. LEVANDOVSKII, *Sen-Simon* (Moscú, 1973).

Fue Olinde Rodrigues el primero que se propuso reunir las obras de Saint-Simon en *Oeuvres complètes de Saint-Simon* (París, 1832). Las *Oeuvres choisies de C. H. Saint-Simon, précédées d'un essai sur sa doctrine*, ed. C. Lemonnier, 3 vols. (Bruselas, 1859) y las *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 47 vols. (París, 1865-1878), citadas como *Oeuvres*, son dos colecciones que se complementan entre sí. En 1966 se reprodujeron seis volúmenes de las *Oeuvres*, y en 1973 se reimprimieron las *Oeuvres choisies* en Hildesheim. La obra de Jean DAUTRY, *Saint-Simon: Textes choisis* (París, 1951), incluye extractos de los manuscritos de la Bibliothèque Nationale y de la colección «La Sicotière», muchos de los cuales no habían conocido nunca la imprenta.

nes reales. Tras haber participado en una serie de acciones en las Antillas, su contingente se unió a Washington en Yorktown. Durante la batalla, mostró un gran valor y tino al mando de una sección de artillería, siendo posteriormente elegido miembro de la «Society of Cincinnatus» en reconocimiento de sus servicios. Los franceses continuaron la guerra en las Indias occidentales tras la capitulación de Cornwallis, y Saint-Simon entró de nuevo en acción en St. Kitts. En esta gran confrontación naval –desastrosa para los franceses– entre las fuerzas del almirante Rodney y de Grasse en abril de 1782, Saint-Simon se hallaba en el buque insignia. Alcanzado éste por una bala de cañón, sus tripulantes fueron hechos prisioneros e internados en la prisión de Jamaica. Tras su liberación, presentó al virey de Méjico su primer proyecto, un plan para un canal interoceánico que pasaría por el lago Nicaragua –plan que sería desechado.

De regreso a su país, Saint-Simon fue ascendido paulatinamente en la jerarquía militar, pero la vida de un oficial acuartelado le resultaba demasiado aburrida, y decidió abandonar el ejército. De gira por Holanda en 1786, se vió implicado en un plan –que después fracasaría– para unir a holandeses y franceses en un intento de expulsar de la India a los ingleses. Después nos lo encontramos en España, donde en colaboración con el conde Cabarrus, padre de la futura principal amante de Barras, apadrinó otro proyecto abortado de canalización; se trataba de unir Madrid con el mar. Durante su estancia en España, hizo amistad con un sajón, el embajador de Prusia, conde Redern, quien le prestó una suma de dinero, sin duda para invertirlo en acciones francesas –comienzo de una relación un tanto extraña.

El «Grand Seigneur Sansculottes»

Después de su vuelta a Francia, y coincidiendo con los primeros meses de la Revolución, Saint-Simon empezó a desempeñar un papel bastante complicado, viajando sin cesar de París a las distintas provincias. En Falvy, Marchélepot, Cambrai, Péronne, poblaciones próximas a sus dominios ancestrales, se mostró como partidario entusiasta de la Revolución, ayudando en la redacción de cuadernos locales, presidiendo las asambleas populares, pronunciando discursos en la mejor vena revolucionaria y comandando la guardia nacional en los momentos de crisis. Simultáneamente, compró muchas extensiones de terreno confiscado a la Iglesia con pequeños pagos iniciales, aprovechando la baja incesante del valor de las asignaciones. El 20 de septiembre de 1793, cuando el movimiento jacobino se hallaba en lo alto de la cresta, Saint-Simon abdicó formalmente de su nombre y títulos de nobleza y asumió un apodo campesino, Bonhomme. Sus numerosos actos de virtud republicana, la adopción de ciudadanos de edad avanzada y la compra de animales para los campesinos más necesitados, le dieron una gran popularidad entre los habitantes de sus municipios ancestrales. En París, mediante el pago de pe-

queñas fianzas, consiguió hacerse con numerosas mansiones de nobles que habían emigrado o habían sido guillotinados. Como había realizado sus primeras inversiones con el dinero que le prestara el conde Redern, siempre tuvo la desagradable impresión de que habían concluido un contrato informal en el que él jugaba el papel activo. Para ahuyentar esta obsesión, realizó todos estos negocios con una variedad de nombres falsos. Sus empresas eran de gran alcance y habían empezado a correr rumores poco propicios para él; se hablaba incluso de que había querido apropiarse Nôtre Dame de París. Saint-Simon residía habitualmente cerca del Palais Royal y frecuentaba a otros especuladores como él, un grupo variopinto compuesto por banqueros internacionales, espías extranjeros, dantonianos de derechas y hebertistas de extrema izquierda. Todos llevaban una vida bastante licenciosa, contrastando con el incorruptible por excelencia que dominaba en el comité para la salud pública. Cuando Robespierre decidió por fin meter mano en esta especie de mafia, no le costó mucho implicar a todos en el mismo sumario, sirviéndose de la técnica policíaca de acusación por asociación.

Saint-Simon fue arrestado, probablemente por error, el 19 de noviembre e 1793, durante una de las reuniones entre banqueros internacionales y agentes extranjeros. Parece ser que el gobierno buscaba en realidad a unos denominados hermanos Simon, que eran banqueros belgas. En la cárcel, Saint-Simon protestó su inocencia en una memoria extensa y cuidadosamente rectada, dirigida al comité de salud pública, y los patriotas de la región de Picardía, entre los que el ex-noble había dado sobradas muestras de su celo revolucionario en numerosas ocasiones, escribieron numerosas alegaciones probando su virtud. Hay que decir que se portó de la manera más circunspecta en la antesala de la muerte, evitando sabiamente participar en ninguno de los complots contra Robespierre que tramó el general Ronsin apoyándose en los condenados a muerte que poblaban las prisiones.

Saint-Simon nunca compareció ante un tribunal revolucionario y logró sobrevivir al Terror. Sus antiguas inversiones iniciales en las vastas fincas de París y las provincias habían conservado su validez incluso durante su época de encarcelamiento, por lo que, una vez liberado, volvió a recuperar su propiedad abonando el resto del precio en asignaciones casi insignificantes. Llevó una vida un tanto salvaje como miembro del círculo de Barras, jugando con la política del Directorio, con nuevos proyectos constitucionales y con toda suerte de esquemas para una reorganización de la industria y el comercio. En su salón dio recepciones suntuosas casi a diario, a las que asistían los más distinguidos banqueros, políticos, intelectuales y artistas. Jugó a hacer de mecenas y apadrinó los proyectos de jóvenes científicos particularmente brillantes. El saber le apasionaba casi tanto como las finanzas, y por eso curioseó en el campo de las ciencias matemáticas y físicas, en la psicología y en las doctrinas de los ideólogos. Fue un hombre muy brillante en la conversación, ingenioso, obsceno a la manera del Directorio, cínico, y al mismo tiempo poseído por una curio-

sa pasión de crear proyectos que revolucionaran la ciencia y la sociedad. Durante este período, sus planes nunca fueron más allá de la animada charla tenida alrededor de la mesa de un comedor.

El conde Redern apareció en París en 1797 y, durante un tiempo, fue asiduo de los *punch aux oeufs* y de las trufas que se servían en la mesa de Saint-Simon. Pero no podía ocultar a la vez un cierto malestar tanto por el hábito derrochador de su colega como por los proyectos locos de índole financiera e industrial que estaba promoviendo. Saint-Simon pensó que Redern era una especie de alma gemela en filosofía y, cuando los alemanes pidieron que dejaran de trabajar en común, él, sin darle más importancia, dejó todos los detalles en manos de su compañero. Redern subscribió ducumentos que rompían su unión financiera y Saint-Simon no tuvo más remedio que tomar lo que se le daba y retirarse de los negocios, decidiéndose desde entonces a estudiar y trabajar solamente en proyectos que sirvieran para mejorar el estado de la humanidad.

Saint-Simon se casó el 7 de agosto de 1801 con Alexandrine-Sophie Goury de Champgrand, hija de un antiguo compañero de armas e igualmente especulador en el Palais Royal. Al parecer se trató de un casamiento por interés. Ella no tenia ni un ochavo y quería un anfitrión elegante para su salón. Sophie era una dama entendida en literatura y se rodeó de toda una cohorte de artistas, compositores y músicos. Años después describiría el susto que se llevó cuando Saint-Simon intentó volver a la vida casta y ordenada de que hablaran al casarse. Le divertían a veces sus proyectos filosóficos, aunque en el fondo le fastidiaban bastante, por lo que el 2 de junio de 1802 decidieron divorciarse.

Ese mismo año Saint-Simon viajó a Suiza, donde, según la tradición saint-simoniana, pidió la mano en Coppet a Madame de Staël, recientemente enviudada. Lo que fue probablemente la primera edición de las *Lettres d'un habitant de Genève* se imprimió en Ginebra durante esta excursión. Iban dedicadas nada más y nada menos que *«à l'humanité»*. La edición que acabó siendo más famosa se titulaba *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* y fue distribuida, si no publicada, por un librero de París en 1803. Ambas ediciones fueron anónimas y ninguna llevaba la fecha ni el lugar de la publicación. Se mandó un ejemplar desde Ginebra al primer consul de Francia, acompañado de una curiosa carta, de tono adulador, en la que se pedía su opinión sobre la obra. Las *Lettres d'un habitant de Genève* fueron desconocidas por sus contemporáneos, y Saint-Simon nunca haría referencia a ellas en el resto de su vida. Su discípulo, el eminente matemático Olinde Rodrigues, descubrió la obra en 1826 y la reimprimió en 1832. Curioso libro de un aventurero en edad madura, es en realidad el único escrito de su período próspero. Casi todas las ideas que desarrollaría después en sus numerosísimos y reiterativos panfletos se hallan aquí en forma embrionaria. Durante los dos o tres años siguientes a la aparición de las *Lettres d'un habitant de Genève*, Saint-Simon gastó el resto de la fortuna que le había tocado al disolverse su colaboración con Redern, y en 1805 se encontró lo que se dice sin un cuarto.

La pasión de Saint-Simon por el saber fue cada vez en aumento a medida que se hundía en la miseria. Pasó largas noches en blanco hilvanando sus proyectos filosóficos, hasta que, finalmente, se desplomaba echando sangre por la boca. Cuando se hallaba sumido en lo más profundo de la pobreza, se le apareció un salvador en la persona de su antiguo sirviente Diard, quien se hizo enteramente cargo de él. Curiosas intuiciones científicas saldrán a la luz en los años siguientes en panfletos sin ningún orden ni concierto: *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e^ siècle* (1807); *Nouvelle encyclopédie* (1810); *Historie de l'homme* (1810); *Mémoire sur la sciencie de l'homme* (1813); *Travail sur la gravitation universelle* (1813). Cuando no le era posible dar a la imprenta sus trabajos, los copiaba en forma manuscrita. Tan pronto como tomaba forma un esbozo de idea, la divulgaba rápidamente entre los miembros del Instituto, y la hacía llegar igualmente a todos los estamentos científicos e incluso al mismo emperador. Sus proyectos iban siempre acompañados de cartas en las que solicitaba ayuda financiera; nunca le bastaba el dinero que tenía; quería consejos y críticas, pero sobre todo buscaba la consagración y el encomio. Muchos científicos ni siquiera se dignaron abrir las páginas de los folletos que se le dirigían, por lo que se encontraron muchos ejemplares sin tocar en sus bibliotecas privadas. En el mejor de los casos, le enviaban una notificación formal acusando recibo. Los más crueles entre ellos le expresaban en tono guasón su falta de interés por sus proyectos. Herido en lo más sensible de su persona, Saint-Simon retó a los genios científicos de su tiempo a un combate espiritual. Sus cartas se convirtieron en proclamas exaltadas sobre el genio, su misión en la historia y la malicia diabólica de sus enemigos. Entreveradas en estas diatribas psicopáticas, se pueden encontrar pasajes conmovedores sobre su pasión por la gloria, escritos según la mejor tradición romántica. Se nos ofrece un árbol genealógico según el cual los Saint-Simon descienden por línea directa de Carlomagno, y en más de una ocasión su gran antepasado se le aparece en una visión. A los dos les unía una misma misión, aunque les separara un milenio; se trataba, en ambos casos, de la reorganización espiritual y temporal de la sociedad europea.

Durante este período, Saint-Simon creyó ver una solución más práctica a sus problemas financieros exponiendo públicamente sus litigios de propiedad con Redern, que se había convertido entre tanto en un respetable propietario francés ocupado en útiles proyectos en el terreno de la agricultura y la manufactura. Saint-Simon se trasladó a Alençon para acosar a Redern en la provincia donde estaba ganando mucho prestigio, pero no llegó a iniciar su campaña, ya que durante el viaje cayó gravemente enfermo. Los partes médicos sobre su salud hablan claramente de un estado de demencia. Se le internó en un hospital privado para alienados en Charenton, donde fue tratado por el famoso doctor Pinel.

Pero nuestro hombre resucita. Algo antes de 1814, se restableció completamente. Para quitárselo de encima su familia, ante sus insistencias de que le correspondía una buena parte de la hacienda familiar, ésta

decidió otorgarle una pequeña renta vitalicia. De regreso a París, durante los Cien Días obtuvo incluso un puesto como bibliotecario del Arsenal. Al parecer, su mente se llenó de una nueva luz, y a los cincuenta y cuatro años se embarcó en una nueva carrera. Los proyectos científicos fueron olvidados completamente, nunca volvió a mencionar los extraños folletos del Imperio y se convirtió en un polemista político durante el período de la Restauración.

Parece ser que Saint-Simon disponía de suficiente dinero para contratar a un secretario, y pronto se rodeó de nuevo de respetables amigos y colaboradores. A partir de entonces ya no trabajó más solo; siempre había jóvenes a su alrededor que editaban sus escritos y aceptaban sus consejos. Tenía un talento especial para conseguir brillantez. El primero de una serie de secretarios fue Augustin Thierry, el futuro historiador, con el que publicó un proyecto titulado *De la réorganisation de la société européenne* durante el Congreso de Viena. Era más que una adaptación del plan de paz universal del abate de Saint-Pierre, al que se parecía superficialmente; Saint-Simon hacía especial hincapié en una federación integral de Europa, cuya piedra angular tenía que constituirla la alianza anglofrancesa. Otra tesis avanzada en el panfleto hablaba de la superioridad de la nación moderna comercial sobre la nación tradicional militar, idea que Benjamin Constant estaba desarrollando con mayor sutileza.

Los libretos políticos que escribió Saint-Simon durante la primera Restauración y los Cien Días le abrieron la puerta del círculo de los economistas y publicistas liberales identificados con las ideas de Jean-Baptiste Say y Charles Dunoyer. Dejó de ser tratado de persona exaltada, aunque todavía era considerado como un «original» por sus amigos más calmosos. Su bautismo de respetabilidad fue tan eficaz que se le invitó incluso a los salones de los banqueros parisinos Lafitte y Ardouin. Entre sus nuevas amistades figuraban emprendedores industriales como Ternaux, el gran empresario de las manufacturas textiles. Saint-Simon se hizo miembro de un partido. La burguesía, que había tomado plena conciencia de su poder bajo Napoleón, aun cuando fuera dominada por él, se veía acosada ahora por un intento muy serio por parte de los emigrados, ansiosos de reconstituir en su forma prístina un antiguo régimen con todas sus prerrogativas nobles, tan peligrosas para la industria y el comercio. Se hallaba en todo su esplendor la lucha de la nueva clase dirigente contra la restauración de los viejos hábitos, lucha que se estaba llevando a cabo dentro de un régimen parlamentario. Saint-Simon se convirtió en un propagandista más o menos oficial de la burguesía. Organizó en este sentido toda una serie de publicaciones periódicas: *L'Industrie* (1816-1818); *Le Politique* (1819); *L'Organisateur* (1819-1820); *Du système industriel* (1821-1822); *Catéchisme des industriels* (1823-1824); *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles* (1825). Estas publicaciones aparecieron de manera intermitente, en parte para torear las normas de la censura sobre las publicaciones seriales regulares, pero sobre todo porque siempre tenía problemas de dinero. En más de una ocasión se

pasó de la línea polémica que sus amigos banqueros e industriales estaban dispuestos a soportar. Les gustaba que ensalzara las virtudes de la clase industrial y su derecho histórico a asumir el control del Estado, pero no estaban todavía preparados a atacar frontalmente el poder de la restablecida iglesia católica. Cuando Saint-Simon emplea frases tan peligrosas como la de «moral terrenal», que no habrían molestado en absoluto a los burgueses del dieciocho, muchos banqueros de la Restauración le echaban un rapapolvo.

En febrero de 1820 tuvo una experiencia todavía más desafortunada. *L'Organisateur* había incluido en su primera edición un artificio literario –la famosa Parábola– en el que Saint-Simon contrastaba las posibles consecuencias para Francia de la muerte de sus más destacados científicos, artistas, artesanos, industriales y banqueros con la muerte de todos los nobles y oficiales de la burocracia. El 13 de febrero, Louvel asesinó al duque de Berry, y Saint-Simon fue juzgado como uno de los instigadores morales del crimen. Fue una afrenta muy grande para un hombre que siempre detestó la violencia revolucionaria; por eso resultaba ridículo hacerle una acusación de este tipo. Logró evitar el castigo tras un complicadísimo trámite jurídico.

Augustin Thierry, un colaborador de 1814, le abandonó muy pronto, y su lugar vino a acuparlo un joven diplomado de la Ecole Polytecnique, Auguste Comte. El nuevo secretario poseía una mente muy bien organizada y un método de presentación sobrio y sumamente lógico. Al principio no le preocupó que le conocieran como el alumno de Saint-Simon, pero pronto se sintió ahogado en esa posición de subordinado. Tras la defección de Comte, Saint-Simon trabó amistad con varios médicos, entre los que se hallaba un cierto doctor Bailly, que estaban fascinados por sus ideas sobre la fisiología de la sociedad. Pero sus éxitos mundanos fueron mucho menos brillantes. La infeliz alusión a «la moral terrenal» y su proceso de 1820 hicieron que los más respetables burgueses se apartaran de él. Disponían de planes más discretos para hacerse con el poder. De nuevo se vio obligado a mendigar para hacer frente a los muchos gastos de la casa, en la que vivían además un perro y una amante. Cierto día de 1823, tras haber recomendado a su Julie al industrial Ternaux, se pegó un tiro en un acceso de desesperación. Pero se le atendió a tiempo, llamando rápidamente a los doctores, y la única herida que se le halló fue la producida por el tiro que le había penetrado en el ojo.

Vivió todavía dos años más. Vemos aparecer a un nuevo grupo de amigos, entre ellos a dos jóvenes judíos cuyas carreras académicas habían sido bruscamente interrumpidas por las restricciones que les había vuelto a imponer la Restauración. Se trataba de Léon Halévy, padre del futuro dramaturgo del segundo imperio, y Olinde Rodrigues, uno de los verdaderos innovadores de la matemática en el siglo XIX. Estos jóvenes estaban sedientos de una nueva moral que llenara el vacío de sus almas, y Saint-Simon les suministró el evangelio que buscaban en su *Nouveau Christianisme* (1825). Departió durante largas horas con Olinde Rodri-

gues en estos sus dos últimos años, y de esta suerte se transmitieron a los discípulos sus ideas por el canal oral. Muchas de sus observaciones más agudas nunca aparecerían en la imprenta; o bien se evaporaron en la conversación o fueron recibidas y debidamente transmitidas por Rodrigues. Durante los últimos meses que precedieron a su muerte en 1825, el grupo empezó a planear la publicación de una revista que se llamaría *Le Producteur*.

LA CIENCIA, DESTRONADA

Aunque él no conocía prácticamente ninguna ciencia, en todos sus escritos parecía tener mucho que decir sobre los científicos y su papel trascendental en la sociedad. En uno de sus fragmentos autobiográficos confesó que lo que más le había interesado en la vida había sido escuchar a los hombres de ciencia para intentar comprender el verdadero carácter de los mismos. Durante el cuarto de siglo de su vida intelectual creadora, adoptó una gran variedad de actitudes cambiantes hacia ellos, muchas de las cuales iban sin duda teñidas por las reacciones de cada científico en particular, y de las escuelas científicas predominantes en general, hacia su persona y su doctrina. A pesar de lo cual, sus concepciones a cerca del papel del científico en la sociedad son una estupenda atalaya desde la que se pueden examinar sus demás escritos. Es uno de los motivos más recurrentes en su obra, apareciendo bajo los más variados disfraces. Sus primeras obras, completamente en el espíritu de Condorcet, habían ensalzado a los científicos a la cima de la sociedad; a la muerte de Saint-Simon, empero, la ciencia aparece como si hubiera sido destronada –revolución en la concepción espiritual de los profetas del progreso del siglo XIX, que los distingue de sus predecesores del XVIII–. Saint-Simon todavía honraba a los científicos, aunque les hacía ya compartir la hegemonía social con otras personas; en la fase final de Auguste Comte, la ciencia técnica, tal y como había venido practicándose desde el Renacimiento, quedaría completamente desterrada.

En las *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Saint-Simon aborda el problema del papel del científico como la *crux* para entender la miseria social de su época en Francia. Su análisis de clase de la Revolución francesa y sus secuelas, en un ensayo cuya originalidad admiraría Friedrich Engels, exagerando tal vez un poco, ofrecía una definición del desarrollo subyaciente a toda la época como un conflicto entre los que tenían alguna propiedad y los que no tenían ninguna. Como tercer elemento en la contienda, los científicos suponían la existencia de una élite sin ninguna pertenencia natural de clase; eran elementos móviles que podían reclutarse a uno u otro lado del conflicto dicotómico. Aunque numéricamente débiles, los científicos mantenían el equilibrio del poder, pudiendo por tanto hacer que la balanza se inclinara en favor de una clase determinada. En la revolución francesa, recordaba Saint-Simon a sus

respetables lectores, los científicos se habían puesto del lado de los hombres sin propiedades, y la consecuencia había sido el levantamiento, el derramamiento de sangre y el caos. Estaba en el interés de ambas clases sociales poner fin a la crisis de la época, y esto sólo se podría conseguir neutralizando el poder político de los científicos. Sin pararse en barras, Saint-Simon advirtió a las clases rivales de su tiempo que el mejor modo de lograr esta razonable solución estribaba en elevar a los científicos a la cima de la estructura social, subordinándose así a sus órdenes racionales. Si los científicos organizaban el mundo del espíritu, pronto cesarían los conflictos sociales y los hombres alcanzarían la felicidad terrestre.

Los orígenes intelectuales de esta concepción no son difíciles de rastrear. Se derivan de Condorcet, de Cabanis y de los ideólogos que, antes de su fatal decisión política de aliarse con Napoleón, soñaron con una tal hegemonía de la ciencia bajo la benigna tutela de un Marco Aurelio moderno. Saint-Simon dio un paso más allá que Condorcet y los ideólogos al hacer un llamamiento explícito a todas las clases de la sociedad mundial para que establecieran un nuevo poder espiritual en la forma del sacerdocio científico de la Religión de Newton. Aparte el carácter sintético de los ceremoniales que proponía –ritos un tanto estrafalarios a la manera de los cultos teofilantrópicos del Directorio–, su nuevo sacerdocio de la ciencia se fundaba en una serie de consideraciones racionalistas e históricas, muy corrientes en la época. Existía un amplio consenso en el sentido de que el pueblo tenía que poseer alguna creencia e institución religiosa con el fin de mantenerse el orden y además porque, aun cuando el ateísmo se ensalzaba como un ideal de las élites, tenía que haber alguna doctrina religiosa exotérica para la masa del pueblo. La teoría de Charles Dupuis, expuesta en su *Origine de tous les cultes*, en el sentido de que todas las religiones antiguas eran verdaderas codificaciones de saber científico, fue adaptada por Saint-Simon para fines religiosos prácticos. La nueva religión que él calificara en cierto momento de fisicismo, no era sino una aplicación moderna de las antiquísimas y venerables usanzas de la humanidad.

El dominio de los sacerdotes-científicos acabaría con la crisis moral de la época e imprimiría nuevo ímpetu a una gran expansión del saber científico. Las nuevas ciencias se convertirían en «positivas» en una apropiada sucesión jerárquica de lo más sencillo a lo más complejo, culminando en la ciencia del hombre. Como consecuencia de la creación de esta élite, los hombres dotados de las nuevas energías y capacidades no invertirían ya sus talentos en guerras de destrucción, sino que se convertirían en científicos productivos –la misma idea que sugiriera ya Condorcet en una de sus elaboraciones manuscritas de la décima época de la *Esquisse*–. «¡Basta ya de honores para los Alejandros! ¡Vivan los Arquímedes!» [2], tal fue la manera exhortatoria de Saint-Simon de predecir esta inevitable metamorfosis ideológica. En las *Lettres*, expresó su confianza

[2] *Lettres d'un habitant de Genève*, en *Oeuvres*, XV, 22.

de que las dos clases sociales antagónicas acabarían suscribiendo a esta fundación religiosa que hacía de los científicos seres absolutamente independientes de los poderes temporales: los hombres de propiedad ganarían, ya que se les aseguraría aquello en que más interesados estaban, la posesión de sus propiedades y verse libres de agitaciones revolucionarias; y los hombres sin propiedad ganarían también, ya que dejarían de ser la tradicional carne de cañon de todas las guerras.

Cuando Saint-Simon conoció la verdadera pobreza bajo el Imperio, sus amargas experiencias personales con los científicos oficiales de la jerarquía napoleónica despertaron en él un frenesí de violencia contra ellos. En este estado paranoico, dirigió sus tiros contra Laplace y Bouvard, de la oficina de las Longitudes, considerándolos sus enemigos mortales por haber impedido que tuviera su merecido reconocimiento su *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle*. Su concepción del papel del científico se complicó bastante. Por una parte, todavía defendía la idea de que cada científico era una fuerza histórica seminal, tesis que demostraría en numerosos compendios abortados de una historia de la ciencia universal; de hecho, las épocas históricas se definían ante todo en términos de sus genios científicos. Pero, al mismo tiempo, empezaba a dejar trasparentar, en sus numerosas obras inacabadas del Imperio, una especie de determinismo histórico científico en el que la persona del científico quedaba eclipsada por el ritmo absoluto y anónimo de la evolución científica. Según su formulación, el proceso histórico de la ciencia, al igual que todos los movimientos fundamentales de carácter tanto físico como espiritual, precisaban de una alternancia de análisis y síntesis. Así, en el desarrollo de la ciencia moderna, la edad de Descartes había sintetizado, Newton y Locke habían analizado, y ahora se imponía una nueva síntesis, tenía que surgir un genio sintético de la ciencia.

Esta concepción de la história de la ciencia moderna era el eje racional en torno al cual girarían sus ataques, de tipo más claramente patológico, contra los científicos de la era napoleónica. En vez de realizar la nueva síntesis, que era su misión histórica según la ley de la alternancia que él había establecido, los científicos de escuela seguían actuando como epígonos de la ciencia del dieciocho y se estaban volviendo unos simples particularizadores y detallistas. «Honorables señores, Uds. se están convirtiendo en unos científicos anarquistas, pues niegan la existencia y supremacía de la teoría general»[3]; esta idea aparecería frecuentemente en una serie de cartas violentas. El gran Napoleón les había ordenado que investigaran las necesidades verdaderas y la misión de la ciencia, pero ellos seguían con sus experimentos individuales, olvidándose de su deber histórico, en abierto desafío a los destinos de la ciencia del siglo XIX. Por lo tanto, eran al mismo tiempo traidores a la ciencia, a la historia y a Napoleón. La ciencia del diecinueve debía seguir un plan unificado, crear una nueva visión del mundo, ahuyentar la religión anticuada y purgar a

[3] *Lettres de C.-H. Saint-Simon: 1re correspondance* (París, 1808), p. 74.

la educación de sus residuos de supersticiones. Los científicos tenían el deber de colaborar y asociarse entre ellos en la producción de una nueva enciclopedia basada en un principio de síntesis, que desplazaría a la enciclopedia meramente destructiva de Diderot; tenían que organizar sus estudios individuales dentro de un todo orgánico y luego coronar sus esfuerzos con la fisiología social, la más nueva de las ciencias, en la que se ocultaba el secreto de la salvación del hombre. En cambio, los científicos no hacían en la realidad más que malgastar el tiempo dando interminables retoques a sus propios experimentos de poca monta.

«La filosofía del siglo XVIII fue crítica y revolucionaria; la del XIX será inventiva y organizativa», fue el lema de esta nueva enciclopedia [4]. Saint-Simon sabía que la síntesis del siglo entrante tendría un único principio, y adivinó *a priori* que dicho principio sería la ley de la gravedad de Newton, idea que no se limitaba a la física sólamente, sino que se podía extender a la química, a la fisiología y a la ciencia del hombre. Lo que más desesperadamente se necesitaba era la ayuda, la colaboración de los técnicos y demás científicos –esos mismos hombres que lo miraban por encima del hombro.

Durante el período de la más grave crisis psíquica de Saint-Simon, en 1812-1813, cuando las matanzas en Europa se hallaban en su punto álgido, su furor contra la indiferencia de los científicos alcanzó un grado de violencia frenética. Al principio, distinguió entre los matemáticos y los científicos naturales. Efectivamente, se desilusionó muy pronto de los *brutiers*, pues, contrariamente a Condorcet, no veía ninguna perspectiva de solución a los problemas sociales de la humanidad mediante la aplicación del cálculo de probabilidades. Muchos fragmentos dirigidos contra los científicos matemáticos y físicos, que se esconden tras sus «almenas de *X* e *Y*», completamente indiferentes al destino del hombre y pagados por todos los cuerpos destructores de los ejércitos occidentales, siguen teniendo una curiosa actualidad. Con sarcástico desprecio, Saint-Simon imparte órdenes a estos *brutiers* inhumanos desde las alturas de la eminencia científica. Habían caído en lo más bajo de su estima personal. Durante un cierto tiempo, la única esperanza estaba en los biólogos, en los fisiólogos y en los científicos sociales. El doctor Burdin, cirujano de los ejércitos de la Revolución, le había dicho una vez que la nueva ciencia nacería de verdad cuando alguien sintetizara los escritos de Vicq-d'Azyr, Cabanis, Bichat y Condorcet; y Saint-Simon se agarró durante mucho tiempo a esta última tabla de salvación para Europa. Pero tuvo también momentos en que incluso los científicos de la vida le parecieron naufragar en el mismo caos general. Desde su locura, clamó por la creación de un papado científico y por la convocatoria de grandes concilios científicos internacionales para salvar a la humanidad.

La superación por Saint-Simon de su estado de postración coincidió con el final de las guerras napoleónicas y el respiro general en toda Euro-

[4] *Esquisse d'une nouvelle encyclopédie* (París, s.f.), p. 5.

pa. Conforme fue reapareciendo a la luz pública, sus actitudes hacia los científicos sufrieron igualmente un cambio muy sensible. En los primeros años de la Restauración, época en la que fue dando una importancia cada vez mayor al papel organizativo de los *industriels* en la sociedad, los científicos perdieron mucho de su rango en comparación. Hay muchas versiones diferentes de este desplazamiento en su teoría sociológica, pero todas tienen en común una devaluación uniforme del papel del científico en la sociedad. A veces pensó en un duumvirato ideal con un estatus más o menos equivalente para los científicos y los industriales, los primeros representando el poder espiritual y los segundos el poder temporal, y remodeló toda su filosofía de la historia moderna en base a un nuevo modelo: la sustitución a través de los siglos del sacerdocio medieval y de las clases dirigentes militares por los científicos y los burgueses. Esta conceptualización histórica, que se ha convertido desde entonces en un trivial estereotipo de la historia universal marxista, tenía muchos matices de pensamiento dialéctico: la nueva élite científica no había sucedido a la clase sacerdotal medieval de una manera mecánica; en el mismo seno de la clase sacerdotal medieval, los científicos modernos ocuparon posiciones desde las que pudieron llevar adelante su labor de zapa de la religión. Sin embargo, pese a este dualismo más bien tradicional –las dos espadas–, en el que los científicos parecen representar una fuerza espiritual cada vez más independiente, en los primeros escritos de la Restauración Saint-Simon tendió claramente a subordinarlos a los industriales. A veces intentó usar viejos proyectos, como su enciclopedia, como instrumentos para forjar una conciencia militante común entre los científicos y los industriales, pero en numerosas ocasiones proclamó sin ambajes que sería mejor para la sociedad en general el que los industriales se convirtieran en definitiva en los únicos jueces cualificados del verdadero valor de lo que habían realizado los científicos. En la época en que se halló más influenciado por los economistas liberales franceses Dunoyer y Jean-Baptiste Say, no vio ningún inconveniente en considerar los logros de los científicos como simples mercancías cuyo valor debía ser estimado por los industriales en términos de sus necesidades y deseos prácticos. Su desencanto con los científicos oficiales fue tan profundo que ya no podía considerarles como gente que desempeñara un papel de primer orden en la sociedad. Ya no eran paladines heroicos, sino simples seguidores. La mayoría de ellos vivía de sinecuras y emolumentos concedidos por el Estado, y no se podía esperar de ellos ninguna actitud de oposición abierta a la aristocracia borbónica. Además, eran personas tímidas y pusilánimes. Sus producciones intelectuales valían realmente la pena –no se podían clasificar junto a los pobres resultados de los burócratas, los generales y los sacerdotes–, pero más de una vez las consideraría Saint-Simon como cosas de segunda categoría. En algunos de sus escritos se limita a agrupar a los científicos junto con otros individuos útiles a la sociedad, tales como los empresarios y los trabajadores, que caen bajo la rúbrica general de *industriels* por caracterizarse por ser gente productiva en todos

los ámbitos de la actividad social, en contraposición a los *fainéants*, o zánganos.

Por desgracia para su bienestar material, Saint-Simon no pudo, por mucho que quiso, vivir feliz con su papel de propagandista moderadamente famoso de los burgueses. Tan pronto como sintió la necesidad personal de proponer en *L'Industrie* el valor intrínseco de una moral terrenal, no pudo por menos de enfrentarse al problema de las funciones competitivas entre lo científicos y los sacerdotes. Una de sus soluciones, durante el período en que todavía insistía en asegurarse el apoyo financiero de los hombres de negocios no revolucionarios de la Restauración, consistió en una fase transitoria para la sociedad durante la cual los sacerdotes de la antigua religión recibirían enseñanzas científicas cada vez más intensivas en los seminarios, de manera que los que de hecho controlaban la educación, promovieran también la ideología de la ciencia sin despojarse de los hábitos clericales. Para evitar el horror de la revolución y los males de un cambio precipitado, Saint-Simon aconsejó a los sacerdotes que se convirtieran en científicos –o que el papa les ordenara esto–. Las condiciones vigentes en el mundo espiritual de la Restauración eran moralmente intolerables porque las grandes organizaciones culturales estaban en manos de los científicos, mientras que el sistema educativo seguía estando bajo el control de sacerdotes que no entendían ni papa de asuntos científicos, hecho lamentable que conducía directamente al caos. Tal vez, si se pudieran convertir a la ciencia todos los sacerdotes, ya no sería ni siquiera necesaria una revolución de clase en el ámbito espiritual, pues bastaría con una simple transición. Saint-Simon estaba convencido de una cosa: las ideas científicas de la élite de los sabios estaban penetrando en todos los elementos de la población, incluso en los estamentos más bajos de la sociedad, por lo que resultaba inevitable la expulsión definitiva de las ideas religiosas ortodoxas al uso.

En las últimas fases del desarrollo doctrinal de Saint-Simon, poco después de 1822, los científicos tenían que compartir su posición elitista no sólo con los directores administrativos de la sociedad, sino también con un tercer grupo dominante: los dirigentes moralistas del nuevo cristianismo. Las funciones religiosas y científicas se concebían como cosas distintas que exigían distintas capacidades. En este período, Saint-Simon se percató de todas las implicaciones sociales de una idea que descubriera una vez en los escritos del fisiólogo Bichat. En ellos encontró una separación de todos los hombres en tres clases naturales, o tipos psico-fisiológicos por así decir, en cada una de las cuales predominaba una cualidad: la motora, la racional o la emotiva. Durante sus últimos años, Saint-Simon adoptó esta división triádica como estructuración ideal de la sociedad perfecta del futuro en contraposición con los papeles antinaturales vigentes, que tenían que desempeñar los hombres necesariamente por el capricho del nacimiento o del puro azar. En el nuevo mundo de Saint-Simon, los hombres emprenderían actividades motoras, ya como administradores ya como trabajadores, en el campo de la pura investigación ra-

cional como científicos, o, en calidad de moralizadores e inspiradores de la humanidad, dirigiéndose directamente a las emociones humanas mediante la predicación y las artes. Como cada hombre realizaría plenamente su capacidad natural bajo este «sistema industrial», no habría lugar para los desaguisados ni demás conflictos de clase. Cada «capacidad» trabajaría en su rama respectiva y no conocería los deseos de entrometerse en el territorio de los demás. Reinaría de este modo la perfecta armonía, el poder estatal no jugaría ningún papel y los hombres emplearían sus energías en explotar la naturaleza en vez de tiranizarse los unos a los otros. Si bien es cierto que Saint-Simon tendió a concebir estas tres capacidades de actuar, pensar y sentir como realidades que se excluían mutuamente, sin embargo, hizo sus excepciones; en una de sus obras incluso tuvo una intuición profética del futuro papel central del ingeniero en el sistema industrial. En el orden clasificatorio de Saint-Simon, el ingeniero reune las características del administrador y el científico a la vez, pudiendo por tanto servir perfectamente de mediador para la puesta en práctica de los grandiosos proyectos que exige la nueva sociedad.

Una buena parte de los escritos de la última fase de la vida de Saint-Simon está dedicada al trazado de los programas para la administración del mundo futuro. Su descripción detallada resulta más bien aburrida, aunque siempre se detecta la presencia de un elemento constante: todos los órganos de la administración –él evita el término de gobierno– están dispuestos de suerte que cada una de las tres clases naturales está siempre representada en lo que él llama «la alta administración de la sociedad» en el cumplimiento de sus capacidades especiales. Por regla general, bajo la nueva división del trabajo, la rama emotiva o moralista tiende a iniciar los proyectos, la científica a criticarlos y evaluarlos, y la administrativa a ejecutarlos. En estas constituciones ideales, el científico parece así relegado a un papel más bien racionalista y poco creativo; es más a menudo enmendador que inventor original. Los científicos parecen representar cada vez más el espíritu analítico, y Saint-Simon acaba valorando la originalidad del poeta y del moralista por encima del talento del científico. En principio, las tres capacidades son de igual valor; no obstante, si se atiende más al espíritu de los últimos escritos de Saint-Simon que a la letra de los mismos, el científico se nos aparece como el menos preferido de los tres hermanos, y el líder religioso que enseña a los hombres a amarse los unos a los otros cobra cada vez mayor prestigio. El cínico del Directorio está ya a punto de convertirse en un «saint-simoniano», en el sentido clásico de la palabra.

El último artículo de una colección de ensayos que publicó Saint-Simon en París en 1825, y que llevan por título *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, es un debate entre representantes del triunvirato que estaba destinado a dirigir a la sociedad futura. El artículo en cuestión se llama «L'Artiste, le savant et l'industriel». El científico ve su propia profesión de la siguiente manera: se trata de construir una teoría general que abarque todas las ciencias más bien que dejar que cada una

de ellas logre por separado un alto grado de abstracción; pero también se hace especial hincapié en este artículo en las relaciones entre la ciencia teórica y «la práctica». Como consecuencia de esta nueva tendencia filantrópica social que se apunta en su vida, Saint-Simon valora de manera especial la importancia que tienen la ciencia y la educación para fines prácticos, sobre todo con fines a un rápido aumento en la producción de bienes. Las metas utilitarias e incluso «proletarias» del científico aparecen expuestas con toda claridad: «¿Cuáles son las aplicaciones generales de la mecánica y de todas las demás ciencias mediante las cuales la clase más numerosa de los productores pueda aumentar su bienestar y disminuir su agotamiento físico, con el resultado de que el precio del trabajo muscular humano se eleve en proporción directa al perfeccionamiento de los procesos científicos? Creemos que los científicos emprenderán una serie de trabajos directamente encaminados a perfeccionar las artes industriales»[5]. Aunque los científicos como cuerpo siguen conservando su dignidad, se les obliga claramente a salir de su torre de marfil –se desecha la pura teoría en cualquier ciencia concreta– y todas sus obras se aplican específicamente a las necesidades de la tecnología, es capaz de prestar un nuevo valor al trabajador manual. Las actividades humanas aparecen en una nueva jerarquía de valores: la ciencia queda subordinada a la tecnología, y ésta ya no sirve para amontonar beneficios, sino para mejor apreciar ese elemento de la producción que no es mecánico: el componente humano.

De la igualdad al organicismo

Saint-Simon tiene un principio de base idéntico a la posición de los antiguos igualitarios filosóficos, a saber, la convicción de que las formas ideales de la sociedad perfecta deben de ser congruentes con lo que es natural en el hombre. Sin embargo, tras una lectura rápida de los fisiólogos, Saint-Simon sacó una versión diferente de lo natural; lo natural era la desigualdad. Arremetió contra el *philosophisme* por su ignorancia de los simples hechos fisiológicos, de los hechos científicos positivos, que habían sido ya tratados por Cabanis y Bichat. Confirmado en la creencia de que la fisiología era el único fundamento sano sobre el que se podía construir una teoría social, se puso a experimentar varios esquemas de clasificación social, y el plan que ideó en la fase final de su pensamiento fue una adaptación directa de la tipología de Bichat. Sus tres funciones sociales, con sus tres clases sociales que se excluían mutuamente, correspondían a los tres tipos humanos del fisiólogo[6]. En primer lugar, la sociedad

[5] *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles* (Paris, 1825), pp. 374-375.

[6] El «inmortal fisiólogo» Bichat fue, por propio testimonio de Saint-Simon, la fuente de su concepción de las capacidades mutuamente excluyentes, teoría a la que llamó, en su *Du Système industriel*, ley de la organización humana. *Oeuvres*, XXII, 56. Xavier Bichat, *Recherches Physiologiques sur la Vie et la Mort*, Fortin, Masson et Cie Editeurs (París, sin fecha), pp. 86-129.

necesitaba que los científicos descubrieran leyes positivas que, a su vez, se pudieran convertir en guías para la acción social. Esta capacidad científica –o tipo cerebral, que él llamó a veces la capacidad aristotélica–, cumpliría, si se le daba libre curso, la misión que Condorcet había propuesto para los intelectos científicos más adelantados. La capacidad motora de Bichat fue transformada por Saint-Simon en una clase industrial. La mayor parte de la humanidad, cuya principal aptitud era la capacidad motora, estaba destinada a quedarse en trabajadores manuales, aunque una pequeña élite de esta clase, dotada esencialmente del mismo talento, sería la administradora de los asuntos temporales de la sociedad –los hombres que organizaban los Estados y dirigían las obras públicas y realizaban grandiosos proyectos para la explotación de la naturaleza–. La tercera clase de Saint-Simon, que correspondía al hombre sensorial de Bichat, estaba formada por los artistas, los poetas, los dirigentes religiosos y los maestros de moral, a todos los cuales él solía identificar con la capacidad platónica. En los últimos años de su vida, en que hizo especial hincapié en el carácter religioso de su doctrina, dotó a la aptitud sensorial de un valor especial por considerarla capaz de superar las propensiones atomistas, egoístas e igualitarias de su mundo contemporáneo en crisis. Los hombres de sentimiento darían a la nueva sociedad industrial su aspecto cualitativo y un espíritu humanitario cohesivo.

La sociedad perfecta representaba de este modo una asociación o cooperación armoniosa de hombres fundamentalmente disímiles en sus naturalezas más esenciales y organizados en tres clases naturales. Juntos, encarnaban las necesidades globales de la humanidad: las científico-racionales, las administrativo-manuales y las religioso-sensoriales. Los filósofos del siglo XVIII, aun cuando admitían desigualdades humanas, seguían insistiendo en organizar el Estado y la sociedad en torno a estos elementos que tenían los hombres en común: sus cualidades naturales y su capacidad relativamente igual para el gobierno y el desempeño de cargos públicos. Saint-Simon y todas las doctrinas organicistas posteriores que se derivaron de él, dieron por supuestos algunos de los derechos jurídicos iguales de los filósofos, aunque luego pasaron a modelar la sociedad a partir de diferentes clases de arcilla, que no era sino la materia prima de la naturaleza humana. No todos los hombres eran igualmente capaces de participar en la amdinistración de la sociedad. El nuevo filósofo de la sociedad enfocaba todo el problema con el prejuicio inicial de que las diferencias fisiológicas y psicológicas de los hombres eran los verdaderos materiales de base del perfecto edificio social.

Es general el convencimiento de que cada hombre busca expresar su propia naturaleza y no otra ajena, y que desea vivir y trabajar en el puesto de la clasificación donde tiene especiales dotes naturales, ya sean científicas, administrativas o poéticas. Saint-Simon adapta aquí uno de los presupuestos más importantes de los teócratas de De Maistre y de De Bonald, que siempre sostuvieron que los hombres no estaban impulsados por la pasión de la igualdad con otros hombres o de un estatus más elevado o de

una hacienda mayor, sino que sentían un real y profundo deseo de no salir de sus ocupaciones tradicionales y seguir expresándose a través de los papeles tradicionales que les habían sido asignados al nacer. No querían la igualdad, sino la expresión de sus verdaderas naturalezas sociales. Saint-Simon se limitó a trasladar esta concepción al ámbito «científico»: los hombres, por naturaleza, no deseaban la igualdad con los demás, sino la expresión de sus intrínsecas e inmutables capacidades fisiológicas. La idea aristotélica de que cada ser busca la realización de su carácter o naturaleza esencial tiene un gran eco tanto en la teoría teocrática como en la saint-simoniana. Es un dogma que ningún hombre es lo suficiente monstruo para querer ejercer funciones administrativas si ha nacido con una aptitud científica; ningún orden social mínimamente bueno permitirá un tal desplazamiento anárquico de los talentos humanos. En la cosmovisión saint-simoniana, la desigualdad orgánica entre los hombres, la desigualdad en la jerarquía social y las diferencias en las funciones sociales son naturales y beneficiosas, y muy superiores a la *égalité turque* de los revolucionarios jacobinos, que no era sino una igualdad de esclavos bajo una omnipotente autoridad estatal[7]. Nacidos con aptitudes desiguales, los hombres necesitan una sociedad en la que a cada cual se le asigne una determinada función. Si un hombre se desenvolviera en una clase social a la que no pertenece por naturaleza, desempeñando funciones para las que no está naturalmente preparado, estaría desperdiciando sus propios talentos y reduciendo el potencial creativo total de la humanidad. Entre las últimas palabras de Saint-Simon a su discípulo favorito figura una definición de la quintaesencia de su doctrina y de la obra de su vida: «dar a todos los miembros de la sociedad las mayores facilidades para el desarrollo de sus facultades»[8].

Los talleres nacionales que propusiera Talleyrand en su informe sobre la reorganización de la educación pública reaparecen en los escritos de Saint-Simon, en los que la meta de la nueva sociedad es la máxima producción mediante la máxima utilización de las capacidades individuales. En la visión que tiene Saint-Simon de la edad aúrea de la abundancia, se pone el acento en la producción y creación cada vez mayores, más que en el consumo y la distribución de bienes. El banquete al que está llamada la humanidad es tan suntuoso que pararse en recompensas materiales, tan característico de un mundo de escasez, le parece un absurdo. La doctrina humanitaria de Saint-Simon incorpora de este modo el principio condorcetiano de que la sociedad se ha de organizar de manera que la miseria y la ignorancia sean accidentes más que norma de la experiencia humana[9].

Quizá la diferencia entre la concepción de Saint-Simon y la de los filósofos del dieciocho esté en una nueva visión de la humanidad. En vez

[7] *Oeuvres*, XXII, 17n.

[8] *Notice historique*, *ibid.*, I, 122.

[9] CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique*, en sus *Oeuvres*, ed. A. Condorcet O'Connor y D. F. Arago, VI (Paris, 1849), 238.

de pensar en el hombre de razón como la expresión más perfecta de la humanidad, hacia lo que han de tender todos los hombres, Saint-Simon piensa en el hombre de ahora y de después en términos a la vez racionales, activistas y religiosos; piensa a la vez en la mente, en la voluntad y en el sentimiento. Sus fines son morales, intelectuales y físicos, tres áreas trascendentales del esfuerzo humano que corresponden a las aptitudes del artista, del científico y del industrial. Este es el hombre completo, cuya esencia halla su correspondencia en la organización del cuerpo social sano. Si el hombre es ante todo un animal racional y la forma más elevada de la razón es la matemática, el ideal igualitario turgot-condorcetiano de las unidades racionales, que se comportan de acuerdo con reglas sociales «matematizadas», resulta perfectamente comprensible. Pero, si la humanidad es un compuesto cuyas varias manifestaciones incluyen a los predominantemente activistas o religiosos lo mismo que a los racionalistas, la estructura social que es reflejo y cifra de la variedad y diversidad de los hombres, tendrá que ser organísmica, una armonía de partes complejas, diferentes y esenciales.

Esta sociedad organísmica, contrariamente a la sociedad igualitaria atomista, que funciona como un aparato mecánico de alta precisión, necesita de un elemento «vitalista», algo así como un entramado de emociones, sentimientos o creencias que presten vida al cuerpo. Aunque el siglo XVIII había desarrollado los conceptos de benevolencia y humanidad como característicos del hombre de virtud natural, Saint-Simon, en una veta típicamente romántica, habla de la idea del amor de la humanidad con una garra emotiva de que habían carecido las mentes de los filósofos. El amor era el fluido que corría por todo el cuerpo social, imprimiéndole movimiento y energía. A juicio de Saint-Simon, los átomos iguales de la cosmovisión del siglo XVIII estaban siempre al borde del conflicto; en cambio, su ideal de amor creaba un todo armonioso y orgánico a base de las partes vitales de la sociedad. Los hombres suspiraban por este consuelo tras un cuarto de siglo de revolución mundial que había roto los vínculos más sensibles de la sociedad. La necesidad de una «emocionalización» de las relaciones si la sociedad no quería venirse abajo y desintegrarse en sus elementos discretos había sido expuesta ya en términos dramáticos por Burke, De Bonald y De Maistre. Saint-Simon, según su propio testimonio, quería comunicar el mismo anhelo urgente de una sociedad en la que los hombres pudieran sentirse como auténticas partes integrantes, como una sociedad orgánica, y no como habitantes de un Estado en el que las unidades aisladas competían y luchaban las unas con las otras. El igualitarismo había acabado representando una pugna constante entre iguales en un mundo de fría y brutal competición.

En la sociedad perfecta, un cuerpo de élite natural (estaba directamente influido por la analogía contemporánea de las *troupes d'élite* de Napoleón), dotado de probadas aptitudes, dirigiría a las distintas clases. El liderato no era, como sostenía la doctrina de la soberanía popular, una capacidad generalizada que todos los hombres tenían más o menos en el

mismo grado y que hacía viable y natural que los cargos fueran electivos. En la sociedad orgánica, los trabajadores prestaban obediencia instintivamente a sus superiores naturales, a sus «jefes», dentro de sus clases respectivas[10]. La imagen idealizada del ejército napoleónico, en el que simples soldados habían acabado siendo mariscales, y en el que la graduación era, al menos en teoría, la recompensa al talento y al mérito, sirvió de prototipo a la sociedad utópica civil de Saint-Simon.

Como estaba en el mismo orden del universo que los hombres fueran desiguales, en vez de pretender nivelar estas diferencias, Saint-Simon, siguiendo el espíritu de las doctrinas fisiológicas de Bichat, sostuvo que sería beneficioso para toda la sociedad hacer especial hincapié en ellas, alimentando y desarrollando las capacidades extraordinarias de los individuos. Saint-Simon negó que los negros fueran iguales que los europeos[11]. Entre los mismos europeos existían distinciones de profesión y de clase que él llamaba «anomalías». El cuerpo de la nobleza y del clero en la sociedad europea se había fundado en un principio en estas legítimas anomalías orgánicas de la especie humana. Aunque tales anomalías se habían atenuado con los siglos, los filósofos igualitarios habían cometido un error fatal al proclamar la abolición de todos los cuerpos especializados simplemente porque las élites tradicionalmente tenidas como tales habían dejado de ser verdaderas élites en la realidad. Los verdaderos científicos de la sociedad no debían dedicarse a minimizar las excelencias ejemplares, sino que debían interesarse más bien en regenerar los cuerpos especializados, en los que sólo se admitiría a los hombres claramente superiores, aquellos que tuvieran las «anomalías» más marcadas.

La doctrina de Saint-Simon de lo que él llamó «la gran trinidad» de aptitudes fue desarrollada ulteriormente por los saint-simonianos, pero en un ámbito en el que no pasaron de ser meros enmendadores, añadiendo pocas cosas que fueran realmente nuevas. Lo más que hicieron fue sentimentalizar un problema que Saint-Simon lo había planteado en términos racionalistas.

El crepúsculo del poder

En su *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e^ siècle*, Saint-Simon había dejado constancia de la universalidad del impulso del poder. «Cada individuo, cada agrupación de hombres, sean como fueren sus caracteres, tiende a incrementar el poder. El guerrero con el sable, el diplomático con sus artimañas, el geómetra con su compás, el químico con sus probetas, el fisiólogo con su escalpelo, el héroe con sus hazañas, el filóso-

[10] La idea de la élite natural fue desarrollada por Saint-Simon en *L'Industrie*, en *Oeuvres*, XVIII, 142-145. Ya se había apuntado la misma concepción anteriormente en el fragmento titulado «Sur la capacité de l'Empereur», en la *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e^ siècle*, en *Oeuvres choisies*.

[11] *Oeuvres choisies*, I, 173.

fo con sus elucubraciones, todos pugnan por un mayor dominio. Desde horizontes distintos escalan la plataforma sobre la cual destaca el ser fantástico que rige toda la naturaleza y al que todo hombre dotado de una fuerte constitución intenta sustituir»[12].

Las obras de Saint-Simon de la época de la Restauración establecen una clara distinción entre el ejercicio del poder por las clases dominantes del pasado y la dirección de la futura sociedad industrial, que se convertiría en la función de los jefes empresariales y científicos. La perspectiva de la pervivencia del poder, con sus terribles consecuencias militares y psicológicas, en la misma edad de oro parecía envenenar la amable placidez del libre trabajo asociado en el estado ideal de la humanidad. Enfrentado a la ubicuidad del ansia de poder, Saint-Simon salió al paso, en sus últimas obras, del desafío que ello representaba para todo su sistema. En un pasaje muy significativo de la novena carta del *Organisateur*, desdeña a los hombres furiosos, como Napoleón, que destacaron en el ejercicio del poder arbitrario por mor del poder sin más, ya que tales hombres eran puros monstruos. Esto era una manera típica del siglo XVIII de tratar lo anormal; se decidía simplemente eliminarlo del programa a tratar. En cuanto al resto de la humanidad, había una solución feliz para esquivar las contradicciones con las que la persistente y omnipresente agresividad humana acosaba a la sociedad ideal: el proceso civilizador tendía a transferir el objeto del ansia de poder de los hombres a la naturaleza.

Por poder entendía Saint-Simon el ejercicio de cualquier tipo de fuerza de un ser humano sobre otro, acto de dominación esencialmente vicioso. El poder no sería necesario en la futura sociedad industrial, compuesta de hombres que utilizarían libremente sus aptitudes. La energía que se había malgastado antes en el ejercicio del poder sobre los humanos se canalizaría por otros derroteros hacia la explotación cada vez más intensiva de la naturaleza. «La única acción útil que puede realizar el hombre es la acción del hombre sobre las cosas. La acción del hombre sobre el hombre es siempre de por sí perjudicial para la especie a causa del doble desperdicio de energía que conlleva. Sólo puede ser útil si es subsidiaria y complementaria de la acción sobre la naturaleza»[13]. Esta sucinta expresión de un nuevo ideal moral para la sociedad industrial cautivaría la imaginación de los teóricos socialistas posteriores y hallaría un gran eco en sus escritos.

La histórica sustitución del hombre por la naturaleza como objeto de agresión, que con tanta fuerza remite a Marx y a Freud, alimentó la creencia optimista de Saint-Simon de que, con el tiempo, no sólo sería viable el progreso intelectual, sino también el progreso moral. Pese a que la más reciente encarnación del ansia de poder se hallaba todavía con vida en la roca de santa Elena, Saint-Simon vaticinó la progresiva desaparición del mal.

---

[12] *Introduction aux travaux scientifiques du XIX^e siècle, ibid.*, p. 143.
[13] *L'Organisateur*, en *Oeuvres*, XX, 192.

Junto a sus enseñanzas en el sentido de que el cuerpo del hombre influía en su mente, Cabanis había tratado del influjo recíproco de lo *moral* y lo *físico*, idea que Saint-Simon siempre había compartido. Esta doctrina admitía la posibilidad de que, con el gran desarrollo del saber científico del hombre, sus pasiones serían por fin domeñadas. La sociedad ya había hecho la promesa de la pacificación final del apetito de poder. Saint-Simon probó con ejemplos en la mano que las seducciones de la civilización industrial se estaban volviendo tan irresistibles que la mayoría de los hombres sacrificaría incluso el ejercicio del poder absoluto para poder gozar de sus placeres en la paz de la nueva sociedad; aducía en este sentido el caso de los nabob ingleses, que, tras largos años de servicio en la India, preferían las simples comodidades de la Inglaterra rural al dominio arbitrario en la región de Bengala.

Como la élite natural de la sociedad científica industrial se basaba en la pura capacidad, en los talentos que sin duda reconocerían de inmediato todos los hombres, no quedaba lugar en la sociedad del futuro para los conflictos de clase y de poder. Los hombres entraban a formar parte de las élites porque sus aptitudes naturales los empujaban a ello. La posibilidad de celos y de contiendas internas dentro de las élites científicas no asustaba demasiado a Saint-Simon. El acto de la valoración del genio superior apareció milagrosamente exento de pasiones rastreras. En cuanto a los conflictos entre cuerpos iguales dentro de la élite, como los científicos y los empresarios industriales, los veía como cosa punto menos que imposible. El profundo deseo de cada miembro de una élite era ejercitar las aptitudes y funciones por las que se destacaba. Sería por tanto contrario a la naturaleza el que, por ejemplo, un científico –un teórico– ansiara poderes de índole administrativa, o que un industrial pretendiera formar parte de un cuerpo de eruditos. Estas capacidades, había enseñado Bichat, se excluían mutuamente, y en la sociedad ideal cada hombre hallaría su lugar apropiado. En el nuevo orden moral, el célebre «conócete a ti mismo» equivaldría a «conoce tu capacidad».

En las épocas pasadas de la civilización había habido luchas intestinas entre las clases dirigentes porque tales clases se habían constituido como agencias para el ejercicio del poder superior sobre todos los hombres. Los nobles medievales ardían en deseos de controlar a los habitantes de cada vez mayores territorios, y el clero ansiaba el dominio absoluto sobre las mentes de sus feligreses. Estas ambiciones de cuerpo tenían que chocar, ya que tendían al poder exclusivo. En la sociedad científica industrial, los impulsos básicos se orientarían hacia el mundo de los objetos. El científico estaba descubriendo las más profundas verdades de la naturaleza y el industrial estaba domando las fuerzas refractarias de la naturaleza, dos funciones distintas y no competitivas. La dirección de los hombres en la nueva sociedad no era sino un fenómeno auxiliar de la explotación de la naturaleza, tanto en el ámbito temporal como en el espiritual. El dominio sobre los hombres era indivisible, mientras que el trato de la naturaleza se podía separar en funciones especializadas, eliminándose con ello conflictos de poder.

En la sociedad científica industrial, todas las capacidades se desarrollaban en perfecta libertad. El mismo Saint-Simon se abstuvo de recalcar la naturaleza jerárquica de esta sociedad. Por supuesto, no estuvo totalmente emancipado de la clásica denigración del trabajo manual; los científicos y los jefes industriales estaban dotados de una excelencia especial. Con todo, no había ninguna función en la sociedad desdeñable en sí y por sí misma. «Todos los hombres han de trabajar», seguía siendo el mandamiento del nuevo orden. Las labores del hombre variaban con sus capacidades. En cuanto a la recompensa de éstas, Saint-Simon no era igualitario. Zanjó la cuestión asegurando que cada miembro del cuerpo político sería recompensado según su inversión, fórmula un tanto vaga que daba pie a diferencias en los emolumentos materiales. «Cada persona goza de una porción de importancia y los beneficios son proporcionales a su capacidad y a su inversión. Esto constituye el sumo grado de igualdad posible y deseable»[14]. Saint-Simon siempre tuvo presente la producción, los impedimentos a la producción y los métodos para aumentar la productividad; las normas regulatorias de la distribución de las recompensas eran cuestiones de segunda importancia ya que, entre las muchas cosas superfluas de la sociedad de productores, habría sin lugar a dudas suficiente para las necesidades de todos los hombres. El organismo social se guiaba por un absoluto ideológico que desaconsejaba disparidades demasiado pronunciadas entre las recompensas de un hombre y las de otro. La meta principal consistía en elevar el bienestar físico y moral de las clases más pobres y más numerosas. Si bien Saint-Simon rechazó como ideal la igualdad de que hablara Condorcet, nunca elevó el incentivo de las divergencias de clase a impulso motor del cuerpo social.

El único sistema sano era una sociedad de clases en la que las funciones de los hombres que administraban no eran más que extensiones de sus ocupaciones sociales. La «alta administración de la sociedad», esa frase no demasiado elegante que prefería a «Estado» y «gobierno», no exigía aptitudes ni talentos especiales, ni más personal especializado que el que se ocupaba de la dirección de las funciones sociales normales. No se precisaba ningún gobierno especialmente cualificado ni ningún hombre experto en cuestiones administrativas. Antes del triunfo de la sociedad industrial, la humanidad había sido gobernada pero, en el orden del futuro, ésta sería administrada. La antigua y la nueva dirección eran diferentes porque reflejaban esta transformación básica en la naturaleza de las relaciones humanas. Saint-Simon remachaba la distinción entre el ejercicio del poder basado en la fuerza física y el ejercicio de la dirección fundado en el reconocimiento de la capacidad superior de la élite, entre la función de mando y la organización de una asociación para el bienestar público. A primera vista, parecía utópico encomendar la sociedad a un grupo de administradores después de tantos siglos en que los hombres se habían acostumbrado al gobierno, al poder y al dominio absolutos.

[14] *Ibid.*, p. 151.

Saint-Simon señaló, no obstante, que ya había en su época muchas instituciones económicas clave funcionando como asociaciones voluntarias sin el elemento de mando: la banca, las compañías de seguros, las sociedades de ahorro y las compañías para la construcción de canales. Estas sociedades administradas eran modelos para la sociedad global del futuro, y no vio ninguna dificultad en que se extendieran estas sociedades administrativas. La misma sociedad era un grandísimo taller nacional con actividades muy variadas, aunque no esencialmente diferente de una compañía constructora de canales.

El traspaso del poder político de la clase noble a los jefes de la clase industrial –«los profesores de la administración»–, que ya estaban ejerciendo en sus bancos, fábricas y demás sociedades la administración civil, no tenía por qué asustar a la masa de los trabajadores, ya que éstos se habían acostumbrado desde sus mismos puestos de trabajo a estimar a estos empresarios como a sus jefes naturales. En el nuevo orden, el liderazgo empresarial no haría sino extenderse de las fábricas individuales al ámbito de la «alta administración de la sociedad». Para el proletario, esta disposición implicaría la vuelta a una relación más normal en la que ya no tendría que vérselas con dos jefes, uno político y otro civil; los jefes del trabajo diario serían al mismo tiempo los jefes de toda la sociedad. Así, se acabaría creando una sociedad orgánicamente integrada en la que los hombres dejarían de ser arrastrados por dos fuerzas rivales en direcciones opuestas. De semejante manera, la unificación del poder espiritual en la sociedad, que acabaría con la división vigente entre el clero y los científicos, no sería una novedad molesta para la masa del pueblo, sino que representaría una amalgama deseable que daría al traste con la confusión que había reinado hasta la fecha.

Los conflictos de clase no existirían en la nueva sociedad. Dado que no podían coincidir en la misma persona capacidades propias de clases distintas, ¿para qué se iba a luchar? Como los hombres de una clase concreta intentarían destacar en sus aptitudes naturales, sólo podía existir rivalidad en las buenas obras, pero no en la lucha por el poder[15]. Cuando los jefes de una clase debían su prestigio a su control sobre los hombres, era usual disputarse los «gobernados» del otro; pero, como ya no existirían ni gobernadores ni gobernados, ¿de qué fuente iba a originarse el antagonismo de clase? Al interior de una clase, los hombres de la misma capacidad se esforzarían por superarse mutuamente con creaciones cuyo

[15] La solución de Saint-Simon al problema del conflicto interno entre la élite recuerda el tratamiento por parte de Condorcet de los celos entre los científicos llamados a colaborar en los grandes proyectos internacionales. «Una vez conocidos los verdaderos métodospara estudiar las ciencias y hacer progresos en ellas, no puede dejar de existir entre losque cultivan alguna ciencia con éxito una opinión común, unos principios aceptados que ellos no serían capaces de transgredir sin violar un sentimiento íntimo ni sin ser tratados de ignoranteso malévolos.

Naturalmente, estos hombres no están exentos de la ruindad del amor propio. No son ajenos a los celos. Sin embargo, no sacrificarán a los impulsos de estas bajas pasiones el mismísimo objeto que los inspira». CONDORCET, *Fragment sur l'Atlantide*, en *Oeuvres*, VI, 604.

mérito podía ser perfectamente valorado por todos los miembros de la clase. Entre las distintas clases sólo podía reinar un ambiente propicio a la ayuda recíproca. No existía fundamento alguno para la hostilidad ni para invadir el terreno de los demás.

En unos cuantos párrafos de su folleto *Suite à la brochure des Bourbons et des Stuarts*, publicado el 24 de enero de 1822, Saint-Simon expresó en forma sintética toda su concepción sobre la élite natural en una sociedad sin poder. «Todos los privilegios serán abolidos y nunca volverán a aparecer ya que se creará el sistema más completo de igualdad que imaginarse pueda. Los hombres que muestren una gran capacidad en las ciencias positivas, en las bellas artes y en la industria serán llamados por el nuevo sistema a ocupar los altos cargos del prestigio social y se les asignarán cargos en la cosa pública, disposición muy importante por la que todos los hombres en posesión de un talento especial suben a los primeros puestos, independientemente de la posición en que el azar del nacimiento los situara»[16]. Toda la estructura social tendría entonces como meta principal la realización de una *révolution régénératrice* en todo el continente europeo.

Cuanto más analizaba Saint-Simon las funciones gubernamentales del Estado, menos utilidad les encontraba. Su sociedad industrial podía funcionar perfectamente con sólo las capacidades administrativas y científicas, libre de hombres adictos al empleo de la fuerza. El sistema de gobierno vigente, que él esperaba ver cambiado en el futuro, había encumbrado a muchos hombres no porque hubiesen demostrado poseer talentos especiales, sino porque habían sido lo suficientemente maliciosos para hacerse con el poder y conservarlo contra viento y marea[17]. Este genio maligno recibiría un golpe mortal en la sociedad productiva del futuro.

En el mundo moderno la única actividad útil era la científica, la artística, la tecnológica y la industrial (en el sentido lato del término); todo lo demás era parasitario. Aunque hasta la fecha había tenido que emplear la sociedad una buena parte de sus energías en asuntos relativos al poder, sin embargo se las había apañado para conseguir un alto nivel de prosperidad. *A fortiori*, ¡de qué no sería capaz la humanidad si los hombres dejaran de enzarzarse en conflictos por el poder y se dedicaran exclusivamente a labores cooperativas!

Una vez que Saint-Simon trató de todas las ramas en que se diversificaba el gobierno de los borbones, llegó a la conclusión de que sólo el poder de la policía tenía alguna razón de ser. Sin embargo, hizo esta concesión algo a regañadientes; en cualquier caso, le asignó a la policía un papel subalterno en la sociedad industrial, recortándole drásticamente las prerrogativas de que gozara bajo los borbones. A veces suprimió incluso el mantenimiento del orden como atributo formal del Estado. «Esta función –escribió– ... puede convertirse fácilmente en su totalidad en un

[16] *Suite à la brochure des Bourbons et des Stuarts*, en *Oeuvres choisies*, III, 444-445.
[17] *L'Organisateur*, en *Oeuvres*, XX, 200.

cometido de todos los ciudadanos...»[18]. Así, su Estado acaba evaporándose en la práctica, aunque nunca empleara esta palabra.

En la buena sociedad, la acción gubernamental –Saint-Simon entendía por ello la función de mando– quedará «reducida a la nada, o casi a la nada». Como la meta de la sociedad era la felicidad general, y la felicidad se definía como el desarrollo de las artes y las ciencias, y como la difusión de sus beneficios mediante la tecnología y la industria, sólo se precisaba en definitiva de la acción administrativa. El progreso de la industria reduciría inevitablemente la pobreza, la pereza y la ignorancia, principales fuentes del desorden público, y por tanto quedarían disueltas las funciones gubernamentales, policía incluida. La sociedad industrial, al erradicar las causas del desorden, hacía posible en la práctica la eliminación del Estado. Dado por supuesto el más completo liberalismo económico –libre comercio, ausencia de regulaciones internas del gobierno en materia de industria y de comercio, reducción inevitable de los delitos, y una política exterior empeñada en mantener la paz–, parecía difícil descubrir un terreno importante en el que pudiera actuar el Estado. En última instancia, las decisiones que afectaban al cuerpo social tenían que ser impersonales y tomadas como decisiones científicas positivistas. «Las decisiones sólo pueden ser el resultado de demostraciones científicas, absolutamente independientes de toda voluntad humana...»[19].

Por mucho que discrepara Marx de Saint-Simon en su análisis del proceso histórico, estaban de acuerdo los dos en que la nueva sociedad que emergería del último conflicto de sistemas o de clases presenciaría el ocaso del poder y el cese de los conflictos de poder entre los hombres. Ambos vieron el poder y la agresividad no como características innatas del hombre, sino como manifestaciones históricas transitorias generadas por anteriores sistemas sociales imperfectos, destinados a perecer con ellos. Su optimismo era el corolario de su análisis de las clases, protagonistas de la última de las revoluciones. Los «industriales» eran por definición empresarios productores que desconocían el espíritu de guerra y de conflictos; sería contrario a su naturaleza el que se intoxicaran con el ansia de poder. Los proletarios eran por naturaleza hombres que trabajaban, no hombres que explotaban; por eso no podían maquinar una revolución proletaria para explotar después a los demás. La simplicidad con la que esta teoría socialista daba la espalda a la realidad del poder fue la mancha negra que acabó empañando seriamente su imagen.

El nuevo cristianismo

Los variados devaneos religiosos de Saint-Simon acabaron tomando una cierta forma fija en el *Nouveau Christianisme*, obra publicada poco

[18] *Ibid.*, p. 202.
[19] *Ibid.*, p. 199.

antes de morir. Dicha obra pretendía ser originariamente un ensayo que entrara a formar parte del segundo volumen de *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*, pero la urgencia de la crisis política y moral le impulsó a publicarla aparte; así, apareció con bastante rapidez en 1825, precedida de una introducción sin firma de la pluma de Olinde Rodrigues, en donde se afirmaba que se trataba de una transición suave entre las primeras obras filosóficas de Saint-Simon y la proclamación religiosa. El discípulo predilecto sólo consiguió un éxito parcial ya que existía una enorme distancia entre las dos carreras, difícilmente salvable en unas pocas páginas[20].

Pretendiendo ser un manifiesto de los nuevos cristianos, esta última publicación de Saint-Simon no se caracterizó por tener una garra especial. En muchos aspectos, se puede sostener que es su obra más aburrida. Este panfleto carece de un plan preestablecido; resulta verboso y repetitivo, y sus ocasionales vuelos imaginativos aparecen más bien triviales. Con todo, fue tenido por sus discípulos como su testamento último, intentando descubrir en él un sentido oculto. Por desgracia para su reputación de teórico, su nombre se ha solido identificar sobre todo con esta última obra[21].

Cabe señalar, sin embargo, que su ruptura con sus doctrinas pasadas no aparece completa en este folleto. Saint-Simon sigue mostrándose aquí el filósofo de una sociedad industrial-científico-artística, organizada como una «aristocracia del talento». Sigue siendo igualmente el enemigo de la nobleza guerrera y de los ociosos. También muestra su tradicional gusto por los juegos de pensamiento, los contrastes de épocas, de sistemas morales y de impulsos emotivos. Sin embargo, la médula de su entero sis-

---

[20] La creencia de que Olinde Rodrigues escribió la introducción está basada en la nota manuscrita de una copia del *Nouveau Christianisme* que se halla en la Bibliothèque de L'Arsenal, Fonds Enfantin, 7802 (132)8. Hoëné Wroński dijo una vez a Frédéric de Rougement que el *Nouveau Christianisme* no había sido escrito por Saint-Simon. Frédéric de ROUGEMONT, *Les Deux cités: La Philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité* (París, 1874), II, 439. Esta prueba de un mesías rival es naturalmente sospechosa.

[21] En una carta dirigida a John Stuart Mill el 1 de dic. de 1829, Gustave d'Eichtal, que era un amigo íntimo de Olinde Rodrigues, describió la nueva orientación religiosa del último período de Saint-Simon en estos términos: «Saint-Simon, tras haber intentado en sus primeros escritos reorganizar la sociedad en nombre de la Ciencia, y tras haber renovado tiempo después el mismo intento en nombre de la Industria, se percató de que se había equivocado con los *medios* para el *fin* y de que era en nombre de sus *simpatías* como había que hablar a los hombres y, sobre todo, en nombre de sus *simpatías religiosas*, que son el resumen de todo lo demás» J. S. MILL, *Correspondance inédite avec Gustave d'Eichtal* (París, 1898), pp. 75-76. D'Eichtal había escrito en su carta del 23 de nov. de 1829 que ninguno de los discípulos había sido capaz durante dos años de captar el pleno significado del *Nouveau Christianisme*. *Correspondance*, p. 57n. El 1 de dic. de 1829 se había descubierto ya la clave, y la religión de Saint-Simon apareció arropada con un lenguaje de spinozismo pasado por el romanticismo: «La doctrina religiosa de Saint-Simon tiene ese carácter *unitario* que debería mantener unidos a todos los hombres del futuro. No pone al *espíritu* por encima de la *materia*, ni a la *materia* por encima del *espíritu*. Los considera íntimamente unidos entre sí, como si fueran su condición recíproca, como dos modos en los que se manifiesta el *ser*, un ser *vivo* y *simpático*». *Correspondance*, p. 74.

tema aparece cambiada, pues se trata en definitiva de una religión propiamente dicha.

El *Nouveau Christianisme* tiene la forma de un diálogo entre un innovador (un cristiano nuevo) y un conservador, en el transcurso del cual el conservador se va convirtiendo sin ningún gran esfuerzo. Las líneas iniciales anuncian el credo del innovador, su fe en la existencia de Dios, en artículos de corte claramente catequístico. El diálogo concluye con la prueba de que el cristianismo es una religión que tiene que haber sido inspirada por revelación divina. Quedan así postergados el fisicismo del Imperio y la teoría sacrílega de Dupuis. En el nuevo cristianismo, la religión ya no es la mera expresión de la ciencia general, aun cuando el conocimiento científico sigue siendo el gran requisito para el sacerdocio. La esencia del cristianismo es su contenido moral. El dogma y el ritual de las grandes religiones sólo son apéndices utilitarios, sucedáneos de los principios morales, que son atemporales y, por ende, no están sujetos a cambios; el filósofo que una vez hablara de «la moral del siglo XIX» parece haber abjurado de su doctrina herética y relativista. Tan sólo las ciencias físicas han tenido una historia, durante la cual se ha producido una creciente acumulación de datos. Desde la revelación de Cristo, la moral ha tenido un sólo y único principio. La perfección absoluta de esta verdad moral abstracta no se ha podido modificar con el tiempo, aun cuando la concreta aplicación de la moral cristiana haya podido estar sujeta todavía a la ley del cambio y del progreso. En resumidas cuentas, que el principio moral cristiano es eterno; sólo es relativo su revestimiento histórico[22].

La religión cristiana, viene a decir Saint-Simon, se halla resumida en un mandamiento sublime, en una regla de oro: los hombres se han de tratar los unos a los otros como si fueran hermanos[23]. Cuando el conservador expresa su incredulidad ante esta sucinta reducción del cristianismo, se ve silenciado por el dogma monista de Saint-Simon: «Sería una blasfema presumir que el Todopoderoso ha fundado su religión en varios principios»[24]. Los apóstoles cristianos enseñaron este principio del amor fra-

[22] «Pero existe una ciencia que es más importante para la sociedad que el saber físico y matemático. Es la ciencia que constituye a la sociedad, que le sirve de base, siendo la moral de la misma. Actualmente la moral ha seguido una senda absolutamente contraria a la de las ciencias físicas y matemáticas. Han pasado más de ochocientos años desde que se anunció su principio fundamental, y desde entonces todas las investigaciones de los mayores genios no han sido capaces de descubrir un principio superior en su generalidad o en su precisión al formulado en aquella época por el fundador del cristianismo». *Nouveau Christianisme*, en *Oeuvres choisies*, III, 378-379.

[23] «Les hommes doivent se conduire en frères à l'égard les uns des autres». *Ibid.*, p. 322. No está del todo claro a qué Nuevo Testamento se refiere el texto. Podría tratarse de la versión del rey Jacobo equivalente a Romanos, XIII: «Sed tiernamente cariñosos los unos con los otros en el amor fraterno». El epígrafe del *Nouveau Christianisme* se deriva de unos pasajes de la versión francesa de Romanos, XIII: «pues el que ama a su prójimo ha cumplido la ley... y cualquier otro mandamiento está resumido en esta frase, a saber, Amarás a tu prójimo como a ti mismo».

[24] *Nouveau Christianisme*, en *Oeuvres* choisies, III, 322.

terno en la forma sencilla del catecismo primitivo[25]. Predicado a una sociedad que estaba todavía dividida en dos clases, los amos romanos y sus esclavos, era un principio sublime y revolucionario. Los primeros cristianos fueron así unos intrépidos reformadores morales cuyos principios acabarían dominando al mundo medieval. En sus días de máximo poder, la sociedad papal cristiana corrió bastante camino en la aplicación práctica del catecismo cristiano cuando abolió la esclavitud. Pero esta injunción del catecismo –el amarse como hermanos– no fue en su forma primitiva la encarnación suprema del principio cristiano.

Hacia el siglo XV, el sentido primitivo del principio cristiano ya había resultado anticuado, necesitando un urgente rejuvenecimiento; pero, por desgracia, el clero católico, seguro de sus poderes institucionales, se opuso a cualquier cambio en la expresión original del principio moral. Lo que fue peor, se convirtió en el enemigo inveterado de su puesta en práctica, contrariamente a sus predecesores de la Edad Media, y así ha seguido ocurriendo desde entonces. En su *Nouveau Christianisme*, Saint-Simon echa la prudencia por la borda. Mide el papado y la jerarquía católica con el rasero del cristianismo primitivo, acusándolos de herejía. Su lenguaje y su tono son cualquier cosa menos circunspectos; así, llega a calificarlos de encarnación del Anticristo. Y son herejes porque, durante cuatrocientos años, el principio cristiano ha necesitado una revitalización, y ellos se han negado a obrar en este sentido. Ya no bastaba con predicar el amor fraterno, pues con el progreso de la ciencia y el descubrimiento de nuevos mundos le urgía a la Iglesia impregnar el cristianismo de la moral que enseñaba que el trabajar por mejorar la suerte de los más pobres y de las clases más numerosas de la sociedad era la verdadera meta del hombre en la tierra. Los servicios del nuevo cristianismo no se verían empañados por disputas dogmáticas, sino que se centrarían en aquellos aspectos que hicieran resaltar el nuevo principio y condenaran los opuestos al mismo.

Saint-Simon vuelve a mostrar sus primeras aprensiones respecto de la violencia y su fe ciega en los poderes de la persuasión. La propagación de la doctrina cristiana por la fuerza es un acto contrario al espíritu del cristianismo. Con este principio esperaba tranquilizar a los ricos, que podían recelar de que los pobres, que tenían mucho que ganar del nuevo cristianismo, acudieran a la revolución para imprimirle mayor rapidez. Saint-Simon decía haber retardado la promulgación del culto religioso de su sistema porque quería que fueran los ricos los primeros en familiarizarse con su doctrina científica e industrial, y para convencerlos de este modo de que no era ningún igualitario subversivo que actuaba en su contra. Sus obras anteriores habían demostrado el verdadero carácter de la sociedad industrial. Los ricos no tenían nada que temer del nuevo cristianismo porque los grandes proyectos que él tenía planeados, la explotación uni-

[25] El catecismo primitivo al que se refería Saint-Simon expresaba esta regla de oro en una forma más negativa que positiva.

versal de los recursos existentes que conducirían directamente a una situación de pleno empleo, sólo se podrían emprender bajo la dirección de ellos, lo que redundaría indirectamente en su mayor enriquecimiento. La sociedad industrial, que tendría este nuevo cristianismo como principio moral, era una sociedad capitalista que trabajaba bajo un sistema de beneficios. Saint-Simon no vio ninguna inconsistencia entre la actividad empresarial y el ideal moral del nuevo cristianismo. En este sentido, fue uno de los grandes ideólogos del capitalismo filantrópico moderno.

El tratamiento del poder espiritual del orden de sociedad antiguo siempre planteó a Saint-Simon una serie de problemas espinosos. El antiguo clero cristiano de Europa había incumplido sus funciones de élite intelectual, por lo que estaba llamado a desaparecer. Pero el destino de esta clase era más inquietante que el de los dirigentes militares de la sociedad. No existía ninguna continuidad concebible entre las funciones de la clase noble guerrera y la nueva clase industrial, de manera que no se podía preservar la antigua estructura para que sirviera de enmarque a la nueva. El poder espiritual parecía tener mayor continuidad desde los siglos medios a los modernos, dado que en la Europa medieval el clero cristiano había sido el depositario de todo el saber científico existente a la vez que el protagonista del único principio moral de la sociedad. Tal vez habría sido de desear, en nombre de una transición ordenada, que el clero cristiano hubiese asimilado la nueva ciencia y la nueva versión del principio humanitario del cristianismo primitivo en vez de que la clase de los científicos campara a sus anchas fuera del seno de la Iglesia. Saint-Simon no pretendía destruir el clero, sino transformar su naturaleza. Por desgracia, el clero europeo, incapaz de seguir el ritmo del progreso científico, había perdido su derecho a actuar como élite intelectual de la sociedad. Se había convertido en un cuerpo cerrado, vivero de supersticiones y falsas ideas, que se defendía de los ataques de los nuevos científicos por el mero deseo de mantenerse en el poder.

El fracaso del clero para la ley moral del amor fraterno del cristianismo fue fatal para su supervivencia como fuerza espiritual. Mientras que el clero medieval, como poder espiritual, había buscado la supremacía sobre las clases feudales, o al menos un estatus de igualdad con la fuerza feudo-temporal, los dirigentes religiosos del día se habían resignado a depender completamente del césar y de sus herederos en todas las sociedades políticas de Europa. La necesidad de moralistas, científicos, maestros de las verdades recién descubiertas, e incluso de teólogos, como formuladores de la verdad en términos religiosos, seguía siendo todavía muy acuciante, pero los clérigos de las distintas confesiones formales europeas ya no eran capaces de cumplir sus misiones espirituales y, por tanto, tenían que desaparecer como clase aparte y dejar de desempeñar sus papeles. Tal vez se podía asimilar a algunos de ellos para que entraran a formar parte de la nueva Academia de la razón o de la Academia del sentimiento; en cualquier caso, las antiguas estructuras religiosas organizativas, meros fantasmas del pasado, estaban condenadas a ceder su poder espiri-

tual. Si las iglesias cristianas persistían en su intento de apoderarse de las mentes y las pasiones de los hombres, no había más remedio que destruirlas una vez que se hubiera recuperado para el nuevo orden espiritual a algunos individuos destacados. Saint-Simon esperaba que este proceso no fuera un choque violento para el espíritu europeo ya que, durante varios siglos, los científicos habían ido absorbiendo lentamente el prestigio que perdía el clero. La mayoría de la gente, incluso la que se hallaba en los puestos más bajos del escalafón industrial, había dejado de dar crédito a las explicaciones, de índole supersticiosa, que ofrecía el clero de los fenómenos naturales, de modo que la abolición del clero como clase no implicaría más que la continuación de un proceso que se hallaba en una fase bastante avanzada. La aceptación del nuevo cristianismo como la religión de la sociedad industrial y científica sería la culminación de este desarrollo. Al perder el viejo clero la confianza de la gente como maestros de moral y guías del sentimiento, a la vez que como profesores de la verdad científica progresiva, sus cargos serían asumidos por las nuevas clases compuestas de artistas, poetas, moralistas, científicos y nuevos teólogos.

En su última obra, Saint-Simon habló igualmente de la «iglesia» del nuevo cristianismo, de su «misión» y de la «voz de Dios» que se manifestaba «por medio de su boca». Se refirió igualmente a la «revelación del cristianismo» y a su «carácter sobrehumano»[26]. Por esta época, tales frases de fuerte sabor religioso habían perdido sin duda para él el carácter de meros artificios literarios; en efecto, tenía la firme convicción de que el cristianismo era una experiencia histórica de primerísimo plano y que él era el mesías del nuevo credo. En uno de los primeros pasajes del *Nouveau Christianisme*, se refiere explícitamente a la creencia mesiánica de los judíos, sobreentendiendo que él representaba su cumplimiento. Sin embargo, a pesar de sus frases grandilocuentes, en ningún lugar de su obra aparece ni un ápice de lo que se ha descrito tradicionalmente como una expresión o un sentimiento religioso. La palabra «místico» tiene una connotación negativa siempre que la emplea, ya que su nuevo cristianismo se basa en verdades de la ciencia positiva y en el único gran principio moral de todos los tiempos: el amor fraterno. Resulta incluso difícil identificar esta religión con el panteísmo romántico y demás modas religiosas tan en boga en la Europa de esta época. Saint-Simon aprovechó la ocasión para condenar de paso el gusto por las cosas «vagas» que se había impuesto en la literatura alemana, donde la religiosidad romántica había echado raíces muy profundas. Su empleo de las artes para la propagación de la fe es un eco remoto de la revelación de Chateaubriand de las bellezas del cristianismo. Chateaubriand intentó ilustrar el genio del cristianismo señalando las sublimes creaciones que había inspirado su espíritu; Saint-Simon, por su parte, pretendía emplear a los artistas como meros agentes y empujar a los hombres a la acción en armonía con los princi-

[26] *Oeuvres choisies*, III, 379.

pios morales filantrópicos del nuevo cristianismo. Las recompensas supremas de su nueva religión no se distinguían mucho de la promesa que hizo Diderot al hombre moral, que, por sus servicios a la ciencia y por su filantropía, había merecido el parabién de la humanidad y la perpetuación de su memoria a través de los siglos. La diferencia que media entre Saint-Simon y las fes tradicionales es tan enorme que resultaría presuntuoso incluir su credo humanitario y las revelaciones judeo-cristianas bajo la misma rúbrica religiosa, si no fuera por el hecho de que muchos modernistas judíos y cristianos tienen una práctica más cercana a la moral de Saint-Simon que a la fe ortodoxa.

Al estallar la Revolución francesa, Saint-Simon tenía casi veintinueve años de edad, y el talante emocional básico de su vida personal se hallaba a tono con el clima sensual e irreligioso de la última parte del siglo XVIII[27]. Pero, con la Restauración, reveló una extraordinaria sensibilidad para con la actitud anímica de la nueva generación nacida con el siglo y con sus peculiares necesidades emocionales. El vacío religioso y moral de la Francia post-napoleónica, tan bien descrito por Musset en *La Confession d'un enfant du siècle*[28] y por Stendhal en *Le Rouge et le noir*, resultó insoportable para muchos jóvenes de la época; había muchos Julien Sorel que habían roto por dentro con las religiones reveladas tradicionales, pero que no habían encontrado nada con que llenar el vacío producido. Olinde Rodrigues, el matemático inquieto y emotivo que se convirtió en compañero inseparable de Saint-Simon durante los últimos días de éste, se confirmó en su primera intuición de que tenía que llegar pronto una nueva era orgánica y moral, que asumiera una forma religiosa. El resurgir católico a la manera romántica que se inició con las obras de hombres como Chateaubriand fue una de las soluciones religiosas oficialmente preferidas por los jóvenes a los que nos referimos. El *Génie du Christianisme* fue un intento por hacer digerible la vieja religión embelleciéndola con la estética del romanticismo. Pero esta religión del «sentimiento» que pasó por ser un catolicismo revivificado fue rechazada por muchos jóvenes intelectuales. El nuevo cristianismo de Saint-Simon era mucho más ecléctico: en muchos respectos, ofrecía una moral ideal y un sincretismo religioso. Ensalzaba las creaciones racionalistas de los científicos y las especulaciones de los empresarios; imprimía a sus éticas un baño de sentimiento moral, el amor a la humanidad, al que llamaba religión. Saint-

[27] C. LEMONNIER, en la *Revue des cours littéraires*, 21 (1876), 383, era de la opinión de que una visión de conjunto de las obras de Saint-Simon sólo podía llevar a la conclusión, a pesar de todas las contradicciones, de que «murió como había vivido, permaneciendo hasta el fin entre las filas de los librepensadores». El juicio del profesor Henri Gouhier es concluyente: «El saint-simonismo de Saint-Simon no es una religión, sino una filosofía social disfrazada de religión». *La Jeunesse d'Auguste Comte* (París, 1933-1941), III, 231.

[28] Cf. la descripción de Alfred DE MUSSET del mal de su generación en *La Confession d'un enfant du siècle* (París, 1937), pp. 19 y 24: «¡Ay! La religión está desapareciendo... Ya no tenemos ni esperas ni esperanzas, ni tan siquiera un trocito de madera negra en forma de cruz delante de la cual recogernos en silencio... Todo lo que fue ha dejado de ser. Pero todo lo que será no es todavía».

Simon no consiguió improvisar el obligado estilo romántico para esta nueva religión, que, en sus manos, resulta simple, muy poco mística y a veces crudamente racionalista. Unos pocos años después de su muerte, los jóvenes que le rindieron culto cogieron a manos llenas del acervo de metáforas e imágenes poéticas de los pensadores católicos contemporáneos y salieron con una jerga especial de índole cúltica y ritual. Resultaba un verdadero ejercicio de malabarismo utilizar con éxito un texto del «prosaico» *Nouveau Christianisme* en una harenga pública de carácter evangélico. En las obras del maestro brilla por su ausencia el misticismo de los Saint-simonianos, aunque es posible que sus jóvenes discípulos le hubiesen contagiado este espíritu, de haber vivido él más años. De hecho, Saint-Simon tenía en preparación un tercer diálogo que trataría de los problemas de la moral, del culto y del dogma de la nueva religión cristiana. Pero murió antes de haberlo acabado.

En los escritos de Saint-Simon de la época del Imperio, se plantea la historia del desarrollo científico como la alternancia de épocas de síntesis y generalización, por una parte, y épocas de análisis y particularización, por la otra. El *Nouveau Christianisme* reactualiza esta terminología, extendiéndola más allá de los límites del método científico y adaptándola para describir todo el orden social y moral. En primer lugar, existió la edad de la generalización:

> Desde el asentamiento del cristianismo hasta el siglo XV, la especie humana se ha ocupado principalmente de la coordinación de sus sentimientos generales y del establecimiento de un principio único y universal, con la fundación de una institución general que tenga como meta la superimposición de una aristocracia de talentos sobre una aristocracia de nacimiento, sometiendo así los intereses particulares a los generales. Durante todo este período, se pasaron por alto los aspectos relacionados con los intereses privados, con hechos particulares y con principios secundarios. Quedaron denigrados en las mentes de la mayoría de la gente, y la opinión más extendida convino sobre este punto, a saber, que los principios secundarios debían deducirse de los hechos generales y de un sólo principio universal. Esta opinión fue una verdad de un carácter puramente especulativo, dado que la inteligencia humana no dispone de los medios para establecer generalidades de una naturaleza tan precisa que resulte posible derivar de ellas, como consecuencias directas, todos los particulares[29].

Tal era el panorama que ofrecía la Edad Media con sus absolutos monistas, panorama que configura lo que se podría calificar de «tesis». Luego viene la segunda fase, el movimiento contrario de esta trinidad: la historia del cristianismo de la Reforma hasta la edad presente. Durante esta segunda era, la generalización se ve desplazada por un nuevo espíritu de particularización, de especialización y de individualización. Epoca que se puede calificar sin ninguna reserva de antítesis o contradicción de la primera.

Aunque Saint-Simon no emplea el lenguaje dialéctico de Hegel, expresa, con todo, el mismo concepto: «Así, el espíritu humano ha seguido,

[29] *Nouveau Christianisme*, en *Oeuvres*, XXIII. 182-183.

desde el siglo XV, una dirección opuesta a la que había seguido hasta ese período. Y a buen seguro que el importante y positivo progreso que resultó de ello para nuestro saber en general prueba irrefutablemente cómo se habían equivocado completamente nuestros ancestros medievales al juzgar el estudio de los hechos particulares, de los principios secundarios y del análisis de los intereses privados como cosas de poca utilidad»[30].

Este segundo movimiento antitético de la historia cristiana nació con faltas propias de su naturaleza especializada e individualizante. Saint-Simon describió de nuevo la enfermedad de la edad moderna de las unidades autosuficientes, egotísticas y aisladas, paralelo moral respecto de la tendencia dominante de la particularización científica.

Las deficiencias morales del segundo movimiento de la historia cristiana necesitaban otra inversión de la tendencia, lejos de la particularización, de la individualización, del egoísmo; pero, en esta última fase del principio de alternancia, Saint-Simon no previó una vuelta completa a lo general. Acabó haciendo una llamada a la coexistencia de la individuación y la generalización, que no era exactamente una verdadera síntesis, sino una civilización en la que se hallaban presentes los dos elementos antitéticos. «Es por tanto muy de desear que las obras que tienen por objeto la perfección de nuestro conocimiento relativo a hechos generales, a principios generales y a intereses también generales reciban de inmediato un fuerte impulso, y que a partir de ahora las proteja la sociedad sobre una base de igualdad con las obras que tienen por objeto el estudio de hechos particulares, de principios secundarios y de intereses privados»[31]. El curso ideal para la nueva sociedad religiosa era un avance simultáneo de los dos frentes, el sintético y el particularista.

Después, Enfantin y Eugène Rodrigues verían en las obras de Saint-Simon otras fórmulas trinitarias, de dudosa legitimidad, tales como Dios, el hombre y el mundo, o el Infinito, el ego y el no-ego. La doctrina de éstos se fue alejando cada vez más del positivismo, echando sus raíces en un mundo de un misticismo sensual ajeno al pensamiento de Saint-Simon. Por otro lado, tampoco se puede reducir a Saint-Simon a la condición de un ideólogo positivista y con una única idea en la cabeza.

Cuando sintió que la muerte estaba muy cercana, Saint-Simon congregó a sus discípulos en torno suyo:

> La fruta está madura. No tenéis más que pelarla. Es posible que no entiendan bien la última parte de nuestra obra. Cuando hemos atacado el sistema religioso de la Edad Media sólo hemos pretendido probar una cosa: que éste ya no se armonizaba con el progreso de la ciencia positiva. Pero sería erróneo concluir que la religión como tal ha tendido a desaparecer. La religión ha de estar en perfecta armonía con el progreso de las ciencias. Os vuelvo a repetir que la fruta está ya madura y que no tenéis más que pelarla[32].

[30] *Ibid.*, p. 184.
[31] *Ibid.*, p. 185.
[32] *Notice historique*, *ibid.*, I, 121-122.

26

LOS HIJOS DE SAINT-SIMON: EL TRIUNFO DEL AMOR

Una vez fundado el movimiento saint-simoniano por Olinde Rodrigues a la muerte del maestro, atrajo a un grupo heterogéneo de jóvenes brillantes y un tanto exaltados: Buchez, Holstein, Arlès, Bazard, Fournel, Enfantin, d'Eichtal, los Pereires, Michel Chevalier, Duveyrier y Barrault[1]. Estos hicieron proselitismo por toda Europa –aunque preferían por lo general convertir en París–, organizaron misiones para las clases trabajadoras, dieron conferencias en salones alquilados, colaboraron en numerosas revistas y periódicos (siendo *Le Producteur* y *Le Globe* sus propios órganos oficiales), y fueron adorados y desaprobados. Muy pronto les ocurrió algo muy corriente entre jóvenes, sectas religiosas o seculares, cristianas, marxistas o freudianas: lucharon ferozmente entre ellas.

[1] La obra clásica de erudición sobre los saint-simonianos sigue siendo la de Sébastien Camille Gustave CHARLÉTY, *Histoire du Saint-simonisme* (París, Paul Hartmann, 1931), que deja atrás el estudio de pionero de Georges WEILL, *L'Ecole saint-simonienne: son histoire, son influence jusqu'à nos jours* (París, 1896). Henry-René d'ALLEMAGNE, *Les Saint-Simoniens* (París, 1930), es interesante sobre todo por las ilustraciones. Georg G. IGGERS, *The Cult of Authority: The Political Philosophy of the Saint-Simonians, a Chapter in the History of Totalitarism* (La Haya, 1958), muestra su orientación en el título. Tanto Charléty, pp. 365-379, como Iggers, pp. 195-203, ofrecen bibliografías. Charléty amplía la meticulosa *Bibliographie saint-simonienne* (París, 1833), de Henry Fournel, incluyendo las obras secundarias escritas hasta 1931. Para un estudio de las ideas de los saint-simonianos, la *Doctrine de Saint-Simon: Exposition, Première année, 1829*, editada por C. Bouglé y Elie Halévy (París, Rivière, 1924), es una obra clave, profusa y brillantemente anotada. Para la bibliografía, cf. MANUEL, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass., 1962), pp. 331-333. Cf. también François PERROUX, *Industrie et création collective*, 2 vols. (París, 1964-1970), Francesco PITOCCO, *Utopia e riforma religiosa nel Risorgimento* (Bari, 1972), así como Claire DÉMAR (m. 1833), *Textes sur l'affranchissement des femmes: 1832-1833*, y Valentin PELOSSE, *Symbolique groupale et idéologie féministe saint-simoniennes* (París, 1976).

Las obras de Enfantin se publicaron en la edición excéntrica, *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, 47 vols. (París, 1865-1878); sus escritos aparecen en los vols. XIV, XVI, XVII, XXIV-XXXVI y XLVI. Las dos principales revistas saint-simonianas fueron *Le Producteur: Journal philosophique de l'industrie, des sciencies et des beaux-arts*, 5 vols. (París, 1825-1826), y *Le Globe*, vols. IX-XII (París, 1830-1832).

En esta especie de iglesia se desarrollaron violentas rivalidades personales para la consecución del poder y profundas diferencias doctrinales, y, en el calor de las controversias, acabaron confundiéndose inextricablemente las partes en liza.

La rehabilitación de la carne

Enfantin, un hombre muy apuesto, de unos treinta años de edad, ingeniero diplomado por la Ecole Polytechnique e hijo de un banquero en quiebra, consiguió hacerse en seguida con las riendas del sacro colegio saint-simoniano, aunque sólo hubiera visto una vez en su vida a Saint-Simon y nadie conociera el juicio del maestro sobre él –se cuenta que su perro Presto había ladrado en signo de desaprobación–. Père Enfantin conoció toda una sucesión de cismas desgarradores, de melodramáticas reconciliaciones temporales y de excomuniones definitivas, hechos éstos que aparecieron en la imprenta a medida que se producían. Las vidas de los Padres están relatadas estenográficamente. Cuando Buchez, Bazard y el mismo Rodrigues fueron separados definitivamente de la familia e iglesis saint-simoniana, los restantes fieles redoblaron su devoción al nuevo pope. Todos ellos se habían consagrado a la tarea de rehabilitar la carne y de hacer válido el mandamiento de «santificaros en el trabajo y el placer». A todos les unía su resolución de establecer un nuevo orden orgánico en el que los sentidos quedaran gratificados con el florecimiento de las artes, de las ciencias y de la prosperidad material; pero los postulados teológicos de Enfantin, su imagen andrógina de Dios y su evidente aprobación de las relaciones amorosas promiscuas resultaron intolerables a bastantes adeptos. Cuando Rodrigues contraatacó, lo hizo acusando a Père Enfantin de los mismos vicios que la religión saint-simoniana había venido a remediar, a saber, la destructividad y la negación revolucionaria.

Las reuniones saint-simonianas eran a menudo interrumpidas violentamente por matones pagados por respetables ciudadanos que temían que el nuevo culto pudiera seducir a sus hijos. Recuérdese a este respecto que el Lucien Leuwen de Stendhal había amenazado a su padre banquero con que, si no accedía a sus deseos, se haría saint-simoniano. Los ruidosos debates entre estos apóstoles se producían en un ambiente de histeria colectiva propicia a los desvanecimientos y arrobos místicos. Había quienes veían a Cristo y a Enfantin en sus raptos. Edouard Charton, un predicador saint-simoniano, ha dejado una descripción de su terror inicial, seguida de una serie de libres asociaciones y una apasionada evocación de su experiencia cuando, en presencia del Padre, le fue otorgado el don de lenguas. «Pronto pude oírme a mí mismo hablar. Fui recobrando paulatinamente el control de mí mismo. Me sentí empujado por un torrente de pensamientos y me animé. Dejé que mis recuerdos volaran libremente de un acontecimiento a otro... Si despertaba la piedad hacia las miserias de

la gente, me sentía yo mismo con frío y con hambre. Si lamentaba la tristeza del hombre aislado y traicionado, inmediatamente me sentía envuelto por la soledad de mi cuarto de estudiante o por las miradas desdeñosas de personas que rechazaban mi invitación. Estaba contento porque vivía en cuerpo y alma con una intensidad mayor de la que nunca había conocido en mi vida. Todo mi ser se expandía y llenaba la sala... Aupado por mis emociones como si éstas fueran alas poderosas, me sentía flotar bajo un cielo misterioso»[2]. En las reuniones de la familia saint-simoniana, «miembros del proletariado» que antes habían reventado de rabia contra los órdenes privilegiados se hallaron investidos de un gran amor que les empujaba a abrazar a jóvenes nobles delante de toda la asamblea, todos unidos como hijos de Saint-Simon[3].

La extraña fascinación que ejerció Enfantin sobre sus discípulos se convirtió en un terrible recuerdo años después cuando la mayoría de ellos reanudaron con sus respetables carreras abandonadas y se convirtieron en famosos banqueros, ingenieros, empresarios y artistas del Segundo Imperio. La busca del mesías femenino, el emancipador de las mujeres, del que Enfantin no era más que un precursor, así como las expediciones al norte de Africa y al Medio Oriente, degeneraron en una especie de ópera bufa y el movimiento se derrumbó por completo. Las doctrinas sentimentales del culto se diluyeron pronto en el ambiente romántico general de la época. El victorianismo internacional triunfante puso un límite terminante a la verborrea sobre el amor libre; con todo, incluso después de muerto, el saint-simonismo siguió representando uno de los influjos emocionales e intelectuales más potentes del siglo XIX, imperfecto y difuso, pero bien presente, llegando hasta los lugares más impensables. Aunque pueda parecer paradójico, los saint-simonianos ejercieron una influencia poderosa en el mundo de los negocios, al que proporcionaron una ideología acorde con el capitalismo expansivo de los países católicos de la Europa del XIX. Los saint-simonianos dejaron su sello en los proyectos del Crédit Mobilier, en la red de ferrocarriles europeos y en el canal de Suez de Lesseps; sus enseñanzas económicas llegaron hasta las áreas más remotas, como muestran las obras de Visconde Mauá, el famoso empresario brasileño, y de Lamanski, un pionero de la industrialización rusa. En el período que medió entre las dos guerras mundiales, se habló mucho de un resurgir neo-saint-simonista entre los capitanes de la industria en Francia y Alemania.

Hoy día nos sentimos más atraídos hacia las teorías psicológicas de los saint-simonianos y los vivos retratos de angustia espiritual de sus confesiones públicas. Sus penetrantes observaciones sobre la naturaleza del amor y la sexualidad, que escandalizaron a los buenos burgueses de la década de 1830 y provocaron la intervención de la policía, tienen actualmente un atractivo mayor que sus doctrinas económicas, tan llenas de lu-

[2] Edouard CHARTON, *Mémoires d'un prédicateur saint-simonien* (París, 1831), pp. 22-23.
[3] *Enseignement des ouvriers, séance du 25 déc. 1831* (París, 1832), pp. 16-17.

gares comunes. Enfantin se atrevió a discutir sobre la represión sexual con toda franqueza en una edad que repelía tales ideas desde que la Restauración había vuelto a imponer un sistema restrictivo de conducta pública, del que por lo menos las clases elevadas de la sociedad del XVIII, se habían sentido emancipadas. Los cismas saint-simonianos los provocaban generalmente las disputas sobre el grado de emancipación sexual permisible en el nuevo mundo. Los más moderados consentían en el divorcio, pero insistiendo en la monogamia. Durante un breve período por lo menos, Enfantin predicó el amor libre con la misma convicción con que Turgot defendiera en otros tiempos la libertad del pensamiento y de la acción económica.

En la primera exposición pública de su doctrina en un salón de la rue Taranne en 1828-1829, los saint-simonianos demostraron el carácter científico y positivo de sus enseñanzas todavía con los mismos términos que empleara Condorcet y Saint-Simon. Este sería su último acto de obediencia a la razón. Cuando proclamaron que lo suyo era una religión, distinta como tal de cualquier otro movimiento, los oradores rompieron con la práctica rastrera de ajustarse al gusto contemporáneo, aduciendo pruebas científicas e históricas en sus series de conferencias (publicadas como *Doctrine de Saint-Simon*). En una ceremonia que tuvo lugar el 27 de noviembre de 1831, Enfantin anunció solemnemente: «Hasta ahora el saint-simonismo ha sido una doctrina y nosotros hemos sido sus doctores. Ahora ha llegado el momento de realizar nuestras enseñanzas. Vamos a fundar la religión... Ahora somos apóstoles»[4]. Como maestros religiosos, se dirigieron directamente a los corazones de los hombres, a los trabajadores más abatidos, a todas las mujeres esclavizadas del mundo, a los hombres angustiados espiritualmente de todos los estamentos de la sociedad. Estaban decididos a despertar los lánguidos sentimientos de humanitarismo no mediante disquisiciones históricas ni denuncias del orden vigente, sino mediante el bello ejemplo de su amor recíproco. Los saint-simonianos que sobrevivieron a los grandes cismas se sometieron voluntariamente a la disciplina de la jerarquía, adoraron al Padre y ennoblecieron las faenas más ordinarias realizándolas con devoción en su retiro de Ménilmontant a las afueras de París. Sus sermones hablaban de la felicidad de un mundo futuro en el que las pasiones eran libres, los celos y la indiferencia habían desaparecido, cada hombre amaba y trabajaba según su capacidad, la carne no estaba mortificada, y la monogamia no era una cosa impuesta, sino practicada espontáneamente –aunque sólo por los monógamos–. En la religión de Saint-Simon, los tibios en el amor serían espoleados por la inspiración, las exhortaciones y, en caso necesario, por el ministerio personal de los sumos sacerdotes y las sacerdotisas. Pero, por desgracia, el asiento de la Madre al lado de Père Enfantin se quedaba por el momento vacante. En esta segunda fase –en que las prédicas de los saint-simonianos se habían vuelto dogmáticas tras haber aban-

[4] *Religion saint-simonienne: Cérémonie du 27 novembre* (Paris, 1831), p. 4.

donado las demostraciones sacadas de la historia natural– se introducían el ritual, el drama, la indumentaria y la música para encender la imaginación de posibles conversos. Cada vez intentaban más que sus acciones se asemejasen a las de los cristianos primitivos. La vestimenta de Enfantin, reliquia preservada en la Bibliothèque de l'Arsenal, tenía un carácter simbólico: como sólo se podía abrochar por detrás, era imprescindible la asistencia de otro ser humano –testimonio de la unidad y fraternidad del hombre.

La religión invitaba a meditar sobre la naturaleza sexual del hombre y su relación con el intelecto, en el estado de postración psíquica de las mujeres y la naturaleza del amor y de Dios. El 19 de noviembre de 1831, Enfantin desarrolló en el transcurso de una conferencia ante la asamblea saint-simonista una compleja teoría del amor y propuso un nuevo orden sexual basado en las realidades de los afectos humanos en sustitución del matrimonio monogámico, que no reconocía el divorcio. En primer lugar, distinguió entre dos tipos de amor, que expresaba naturalezas psíquicas fundamentalmente diferentes, a saber, el constante y el inconstante. «Existen seres con afectos profundos y perdurables que se fortalecen con los años. Hay otros afectos que son vivarachos, ligeros y transitorios, aunque no por ello menos fuertes, en los que el tiempo hace mucha mella, sometiéndolos a una prueba dolorosa y a veces insoportable»[5]. Someter ambos caracteres a las disposiciones legales que se conformaban exclusivamente a los deseos apasionados de los monógamos entrañaba la miseria emocional y tenía como resultado inevitable el caos social. Enfantin identifica tres formas de relaciones de amor en vez de una sola, sancionándolas las tres sin elogios ni deprecaciones: la íntima, la conveniente y la religiosa. Los afectos íntimos podían ser igualmente profundos ya fueran duraderos o volátiles, siempre y cuando se consumaran entre caracteres del mismo tipo. Cuando ocurría que dos personalidades contradictorias entablaban relaciones, el amor tenía que llamarse conveniente o casual. El tercer amor, que él llamaba religioso, era el exclusivo atributo del sacerdocio saint-simoniano –el amor del sacerdote por las dos naturalezas, que él entendía igual de bien–. «Así pues, con respecto a la moral el templo se divide en tres partes, que corresponden a las tres caras del amor: el afecto casual, el efecto profundo y el afecto tranquilo o sacerdotal, que sabe combinar los distintos afectos»[6]. Enfantin entendía por amor libre la libertad para amar de acuerdo con la naturaleza psíquica de uno, y no la promiscuidad universal o la evasión universal del orden moral mediante la fornicación y el adulterio.

¿Cómo se puede dar a los dos tipos psicológicos una satisfacción y una pauta al mismo tiempo? ¿Cómo se puede salvaguardar el amor exclusivo de la exalta-

[5] *Procès en la cour d'assises de la Seine, les 27 et 28 août 1832* (París, 1832), p. 75, extracto de un *Enseignement* del 19 noviembre de 1831.

[6] *Ibid.*, p. 76.

ción anormal que lo hace vicioso y protegerlo también del influjo destructor que ejerce el carácter de la otra serie, don Juan, sobre la persona de su elección? ¿Cómo preservar (no menos importante, a pesar de todo lo que ha podido el prejuicio cristiano y puede todavía en favor del amor exclusivo) al individuo que tiene este amor progresivo, que no se detiene en uno porque ha amado a uno, sino que puede, tras haber amado a uno, pasar a otro si el segundo es más grande que el primero, cómo preservar a tal persona del anatema, de la condena y del desprecio que el cristianismo le depara y de las imposiciones de personas que sólo poseen los afectos santificados por la ley cristiana?»

Las soluciones se pueden encontrar en las doctrinas saint-simonianas de la rehabilitación de la carne, de la emancipación de las mujeres y del sacerdocio jerárquico del amor, cuya guía era esencial para evitar los engaños de las emociones[7].

La oposición saint-simonista a los defensores burgueses de la familia ebosaba de desdén hacia los moralistas cuyo código hipócrita sólo se conservaba gracias a la aceptación de la prostitución y a la tolerancia social del adulterio –los burgueses salvaguardaban la castidad de sus hijas «haciendo pagar un tributo a las hijas de las pobres que se vendían en las calles»–. El sermón de Abel Transon sobre el *Affranchissement des femmes* del 1 de enero de 1832 fue una tierna defensa de las prostitutas de París, modernas Magdalenas[8]. La posterior burla marxista de la moral burguesa y de la espiritualidad victoriana se inspiró poderosamente en las fuentes saint-simonistas y fourieristas. Si progreso significaba liberación y expresión plena del hombre, de su personalidad global, entonces la realización sexual tenía que ser considerada como un bien, y la represión sexual como una enfermedad que afectaba adversamente a las capacidades racionales del hombre. El progreso no podía quedar limitado al avance de la razón al precio de dejar secos los manantiales del amor. Mientras estuviera doblegado un impulso vital de la naturaleza del hombre, era imposible que se diera verdadera felicidad. Durante un breve período, los saint-simonianos, a las órdenes de Enfantin, pretendieron lo que hoy se llamaría con el nombre de sublimación en su retiro de Ménilmontant, cosa muy distinta a la burda sensualidad que le achacaba la gente. Ellos predicaban el triunfo del amor y no una mera pasión carnal; sin embargo, era ésta una distinción muy difícil de comunicar a la sociedad burguesa y cristiana del siglo XIX; y, cuando la rehabilitación de la carne se convirtió en dogma central de la nueva religión, los comentaristas de la época dieron rienda suelta a su vena de humor negro. Las verdades de Enfantin no fueron entendidas en su tiempo por estos filibusteros; los saint-simonianos intentaron expresar profundas realidades psicológicas que no fueron asimiladas ni siquiera por los más avezados observadores del drama humano –como, por ejemplo, Stendhal, que escribió contra ellos una pasquinada muy aguda pero superficial, aliándose con aquellos cuya co-

[7] *Ibid.* p. 78.

[8] Abel TRANSON, *Affranchissement des femmes: Prédication du 1er janvier* (París, 1832).

rrupción tan bien conocía–. A veces resulta difícil creer en la autenticidad de la experiencia de amor saint-simoniana, y muchas de sus doctrinas parecen imitaciones serviles de algunos modelos cristianos. La retirada de Enfantin con una partida de cuarenta discípulos a una casa del barrio donde pasara su infancia, la resurrección de la imagen del Padre y la concesión del título augusto a un joven de nombre «infantil», la busca de la Madre en tierras lejanas, la insistencia en formas adolescentes como «iniciación», todo ello da prueba de las naturalezas afectivas un tanto perturbadas de los cultistas. El 6 de junio de 1832, antes de revestir el hábito saint-simoniano, Retouret se volvió ceremoniosamente hacia Enfantin y le dijo: «Padre, en cierta ocasión le dije que veía en Ud. la majestad de un emperador... la bondad de un mesías. Así de formidable era su aspecto. Hoy he sentido cuán profundamente tierno y amable es Ud., Padre; estoy preparado»[9]. A pesar de sus rituales un tanto rimbombantes, los saint-simonianos expresaron anhelos subconscientes cuya existencia no se atrevían a admitir los burgueses de París.

Los saint-simonianos se percataron de que las mujeres, que representaban la mitad de la humanidad, dotadas de una capacidad extraordinaria para el sentimiento, la ternura y la pasión, habían estado sometidas durante siglos porque la tradición judeo-cristiana las había identificado con el mal, con la carne y con las partes más groseras de la naturaleza humana. La proclamación saint-simonista de la emancipación de las mujeres, la magistral descripción que hace Fourier de sus necesidades reales y la idealización de Comte de su ángel de amor rompían no sólo con el catolicismo, sino con la tradición dieciochesca de muchos filósofos, que, incluso en sus momentos expansivos, habían considerado a la mujer como un ser frívolo o menos humano que los hombres. Esta actitud superior se podía ver todavía en Père Simon. Para los saint-simonianos y para Fourier, la emancipación de las mujeres era el símbolo de la liberación de los deseos corporales. Si las capacidades tenían que expresarse en toda su plenitud, los deseos sexuales de los hombres, y los de las mujeres también, tenían que satisfacerse plenamente, y no como algo inferior, sino como una función noble e integral del cuerpo. Una vez que los saint-simonianos negaron la dicotomía cristiana entre el cuerpo y el alma, era normal que viniera después una proclamación de la emancipación instintual.

La enfermedad de la época

Los saint-simonianos asustaron a los intelectuales de Europa con un grito de desesperación: «¡El progreso peligra!». La civilización estaba amenazada con un desmoronamiento total. La crisis de los tiempos que Saint-Simon había diagnosticado a principios de siglo se había prolonga-

[9] *Retraite de Ménilmontant* (Paris, 1832), p. 15.

do a lo largo de las décadas; agravándose sin cesar, estaba minando toda la estructura social. Los vínculos elementales de las relaciones humanas se estaban rompiendo poco a poco. Entre los saint-simonianos era inquebrantable la fe en la restauración definitiva de la sanidad y en el progreso de la humanidad, pero eran conscientes del papel crucial que les había tocado representar a su generación, ya que los hombres habían dejado de creer en lo-que-ha-sido, toda vez que no querían creer en lo que-ha-de-ser. «Señores –empezó a hablar así el conferenciante en la sesión de apertura del ciclo sobre la *Doctrine de Saint-Simon* el 17 de diciembre de 1828–, vista globalmente, la sociedad ofrece hoy el espectáculo de dos campos enemigos. En uno se hallan atrincherados los últimos defensores de la organización política y religiosa de los siglos medios; en el otro, adunado bajo el nombre algo impropio de *partisanos de las nuevas ideas*, están los que o bien cooperaron o simplemente se alegraron con el derrumbamiento del antiguo edificio. Nosotros venimos a traer la paz a estos dos ejércitos proclamando una doctrina que no sólo proclama lo aborrecible que resulta el derramamiento de sangre, sino también lo pernicioso que es para una sociedad cualquier tipo de conflictos. *Antagonismo* entre un poder espiritual y otro temporal, *oposición* en honor de la libertad, *competencia* para el mayor bien de todos; nosotros no creemos en la constante necesidad de estas máquinas de guerra. No reconocemos a la humanidad civilizada ningún *derecho natural* a arrancarse sus propias entrañas» [10].

Los saint-simonianos describieron la degradación de la época con imágenes menos poderosas que las de Balzac, pero con la misma intención moralista. Las relaciones amorosas eran falsas; las jovencitas eran expuesta por su padres, abarrotadas de dijes, igual que unas esclavas en venta para que subiera su valor en la subasta de la alta sociedad. Dado que el erotismo se había apoderado de todo tipo de relaciones humanas, para conseguir que alguien hiciera un acto de caridad había que invitarlo primero a un baile de sociedad. Los griegos estaban siendo pisoteados por los turcos, pero ninguna nación europea se elevaba en su defensa y los cristianos seguían comerciando tranquilamente con los invasores. El ateísmo en boga era la prueba de que no existían vínculos con lo divino ni con lo humano. Un acto de devoción o de amor era considerado como algo ridículo. Si uno se indignaba ante la persistencia de los conflictos sociales, se encontraba con la obervación cínica de que esto era el resultado lógico de la naturaleza humana. «Os hemos ahorrado el dolor que se siente cuando se entra en la intimidad de esas familias sin fe y sin ideales que, replegadas sobre sí mismas, sólo están unidas a la sociedad con el vínculo fiscal» [11]. La enfermedad de la época era una atrofia para el amor y la asociación. «Si se quitan las simpatías que unen a los hombres entre ellos, que les hacen vivir en su carne las alegrías y las penas de los demás,

[10] *Doctrine de Saint-Simon*, ed. Bouglé y Halévy, pp. 121-122.
[11] *Ibid.*, pp. 157-158.

es decir, vivir intensamente en comunión los unos con los otros, resultará imposible ver en la sociedad algo que no sea un conglomerado de individuos privados de todo vínculo o relación, y con nada para motivar su conducta que no sea el impulso del egoísmo»[12].

Esta apasionada denunca del individualismo de su generación fue el *leitmotiv* de todo lo que los saint-simonianos escribieron y enseñaron. Consiguió tener un gran impacto sobre el auditorio de la Salle Taibout y entre los corresponsables de todo el mundo, que reconocieron que esta enfermedad era también la de ellos. «Sí, amigo mío –escribió un neoyorquino a *Le Globe*–, durante veinte años he sido saint-simoniano en lo más profundo de mi ser»[13]. Los saint-simonianos hicieron que se reconsiderara el problema del progreso a la luz de sus ansiedades personales, de su sed de creencias, de su miedo ante el vacío moral, de su disgusto con la indiferencia y el ateísmo verbal, y, especialmente, a la luz de su horror a la incapacidad para amar. Aunque no estaban familiarizados con la idea hegeliana de alienación, describieron perfectamente muchos de los síntomas del malestar espiritual que Marx analizaría unas décadas después.

La investigación saint-simonista del Estado y del destino de la producción económica, la ciencia y el arte en un mundo desordenado y confuso, así como de la anarquía política y moral de la época, nos ofrece un panorama muy poco halagüeño. La industria estaba en una situación caótica. La encarnizada competencia entre los empresarios había producido una distribución al tuntún de las fuerzas productivas, acompañada de crisis periódicas, durante las cuales los mejores administradores perdieron sus fortunas en bancarrotas con los consiguientes resultados catastróficos para las masas trabajadoras. El pueblo llano se negaba a ser consolado con la promesa de los economistas de que la libre empresa y la introducción de las máquinas acabarían creando muchísimos puestos de trabajo. El desorden, la desconfianza y el monopolio, que impedían una verdadera mejora tecnológica, la incompetente dirección de la industria por parte de personas que no tenían más dotes personales que la riqueza heredada de sus padres, los sufrimientos del proletariado, la indiferencia de los economistas que dedicaban sus estudios a describir los antagonismos concurrenciales en vez de estudiar la manera de revolverlos, la ausencia de una dirección central de la vida industrial que repartiera los instrumentos de producción según las necesidades y las capacidades, tales eran los síntomas y las causas de la anarquía reinante en el mundo económico de la época. Los detentores de capitales eran gente perezosa, el mérito era algo desconocido por completo y las ganancias se distribuían de manera fortuita. El *laissez-faire* había conducido al desperdicio más completo de energías humanas: el potencial tecnológico estaba sin explotar y la producción material sólo alcanzaba una pequeña parte de su capacidad real. La miseria física del prójimo dejaba indiferente a la mayo-

[12] *Ibid.*, p. 340.

[13] *Correspondance: Articles extraits du Globe* (Paris, 1831), p. 53.

ria de la gente. El antagonismo económico era la pauta de las relaciones laborales entre trabajadores y empresarios, cuando la verdadera naturaleza del hombre era pacífica, cooperativa, amable y asociativa. «¿Qué es la concurrencia desenfrenada sino una guerra asesina, que se perpetúa en una nueva forma, del hombre contra el hombre, y de una nación contra otra nación? Todas las teorías que nacen de este dogma se basan exclusivamente en la hostilidad»[14].

La ciencia se hallaba, por su parte, en un estado igualmente lamentable. En este ámbito, los discípulos repitieron las inventivas de Saint-Simon contra estos practicantes individualistas que se contentaban con sus anárquicas observaciones en el laboratorio y se dedicaban a recoger con avidez los detalles más insignificantes sin tener una teoría general, sin una dirección unificada, felices dentro de sus pequeños nidos, fríos ante las llamadas de socorro del resto de la humanidad, en una palabra, simples *brutiers*. La competencia, que hacía estragos entre los industriales, tenía su correspondencia exacta entre los científicos; estaban absorbidos en sus posibles descubrimientos y, en ausencia de un reparto general de los recursos científicos, no hacían más que repetir los experimentos de los demás, echando a perder su propio genio y contribuyendo al desorden de la humanidad. Se reunían en la misma aula cuando se hallaban en la academia, pero eso era todo lo que daba de sí su naturaleza asociativa. No existía el mínimo asomo de plan global. La enseñanza y la investigación eran dos compartimentos estancos y lo que sabía una rama era difícilmente comunicable a la otra. Había cientos de científicos analíticos, pero ninguna síntesis. Había descubrimientos aislados, pero ningún intento concertado de aplicarlos para el bien de la humanidad mediante la tecnología. Aquí también, el *laissez-faire* en la ciencia estaba disipando las energías en proyectos inútiles.

No menos penoso era el estado en que se encontraban las bellas artes, forma de expresión que, en cada edad determinada, reflejaba a la perfección la naturaleza moral del hombre. Contrariamente a los genios creativos de Grecia y de la Europa medieval, los artistas contemporáneos se habían reducido al papel de satíricos que se burlaban de su sociedad, o elegíacos que lloraban el estado de la humanidad. No representaban nada positivo. Si no se creía en algo, fuera esto la guerra o la religión o la humanidad, no podía existir grandeza en las artes. En ausencia de un ideal común, las bellas artes eran meras evocaciones y reflexiones de la anarquía reinante.

Cuando los saint-simonianos alcanzaron la madurez, una nueva generación de poetas y dramaturgos había empezado a publicar manifiestos contra el espíritu clásico y a proclamar el renacimiento de la poesía. La irrupción del romanticismo prestó un nuevo valor al genio estético y probó la falsedad de los pesimistas de las anteriores generaciones, que habían mantenido que la ciencia sólo podía conseguir victorias a expensas del es-

[14] *Doctrine de Saint-Simon*, p. 248.

piritu poético. La regeneración de las bellas artes –aunque privadas del anhelado espíritu vital– convenció a los saint-simonianos de que el hombre podía desarrollar una imaginación más fértil junto a un intelecto más productivo y a una gran expansión material de la civilización. Las bellas artes, en vez de haberse eclipsado –actitud corriente en el siglo XVIII–, podían incluso llegar a ser la esplendorosa encarnación de la capacidad creativa humana. En comparación con las obras maestras de lo bello, las ciencias aparecían como algo frío y sin vida; la pasión por la ciencia, que Condorcet ensalzara con tanta elocuencia en su fragmento sobre *La nueva Atlántida*, fue superada por un nuevo entusiasmo por la literatura, la pintura y la música. En el espacio de una década, las doctrinas saint-simonistas fueron absorbidas por los poetas y los artistas de toda Europa, quienes, sin compartir todos sus aspectos religiosos, confirmaron en la práctica su ideología. En este sentido, escritores tan distintos como alejados en el espacio, como Alfred de Vigny, Ogarev, Carlyle, Heine y los poetas de la joven Alemania, fueron todos saint-simonianos; incluso Victor Hugo pagó su tributo a Enfantin en su carta famosa. La humanidad progresiva, la idealización del amor, de la asociación, del sentimiento fraternal, de la emoción expansiva, aparecían como nuevos temas capaces de inspirar al artista logros superiores a los del *Grand Siècle*, con su exaltación de la gloria militar. La noción de arte y literatura socialmente conscientes, que durante los últimos ciento cincuenta años tantos documentos fútiles, aunque también algunas obras geniales, ha engendrado, tuvo su origen entre los saint-simonianos. Cantar las glorias de la humanidad productiva, que no de la guerra, era el ideal artístico del nuevo orden. Calentar los corazones de los hombres, que se habían enfriado con la contemplación de las formas neoclásicas, tal era la misión poética. La poesía ya no estaba condenada a ser mera repetición de los mitos antiguos; había adquirido todo un corpus de situaciones noveles, sacado de la historia humana de todos los tiempos y lugares, lo que venía a constituir una gama completa de emociones humanas, y no ya las pocas permitidas por la preceptiva tradicional. Había nuevos sentimientos que experimentar y nuevos sacerdotes del alma que ordenar.

Si la ideología de los saint-simonianos del amor a la humanidad como cura del *mal du siècle* suscitó una amplia respuesta emocional, la doctrina puramente religiosa del culto fue un rotundo fracaso: era una religión manufacturada cuyo material de base se dejaba reconocer perfectamente. Cuando llamaban a la religión «síntesis de todas las concepciones de la humanidad, de todos los modos de ser», y predicaban que «no sólo dominará la religión el orden político, sino que el orden político será en su conjunto una institución religiosa, pues nada puede concebirse fuera de Dios ni desarrollarse al margen de su ley»[15], esto sonaba tan artificial y trillado como los mismos escritos de Saint-Simon sobre la Religión de Newton, donde se abrazaba la doctrina del fisicismo o se enseñaba el

[15] *Ibid.*, pp. 404-405.

nuevo cristianismo. Un grupo de saint-simonianos había recibido influjos intelectuales de Alemania, sobre todo Gustave d'Eichtal y Eugène Rodrigues, y a través de ellos se infiltró en Francia el panteísmo amorfo del pensamiento religioso alemán del siglo XVIII. El joven Rodrigues había traducido los aforismos de Lessing sobre la *Erziehung des Menschengeschlechts*, que adolecen de un spinozismo romántico que tiene poco o nada que ver con las duras proposiciones geométricas con las que se construyó en un principio el sistema ético de Espinoza. La *Schwärmerei* alemana no pudo por menos de desinflarse al presentarse en el idioma francés cartesiano; se le notaba falta de autenticidad. El discurso saint-simoniano sobre la ley unitaria y un plan providencial, así como sobre un inevitable resurgir religioso –pues, por definición, todos los períodos orgánicos tenían que ser religiosos– carece de verdadera garra. Después de que Enfantin inventara la imagen andrógina de Dios, unos cuantos saint-simonianos leales murieron con la invocación de «Padre-Madre» en sus labios; no obstante, aunque la religión saint-simoniana haya podido invitar al éxtasis durante algún tiempo a los adeptos de Ménilmontant, sus sermones suenan a imitación y a algo mecánico y estereotipado. No cabe duda de que algunos de ellos tuvieron experiencias religiosas en el sentido que le da William James a esta expresión, se sintieron renacer a una nueva vida tras la conversión y, al menos por un tiempo, se hallaron en un estado de amor que ellos identificaron con Dios; pero fueron muy pocos, quizá sólo Holstein, el amigo más viejo de Enfantin, los que perseveraron con este talante hasta el final. Su prueba histórica de que debía nacer una nueva religión tras la fase de incredulidad de su generación se basaba en la manida analogía –que ellos llevaban hasta el extremo– entre el mundo contemporáneo y los últimos días del imperio romano. Si el sabor de su época cínica era todavía más amargo en sus labios agostados, no hay prueba alguna de que su sed de una nueva religión se llegara a saciar con las ceremonias que se inventaban Enfantin y Chevalier –sin duda para estimularse a ellos mismos con igual razón que a sus discípulos.

La trinidad social

Aparte las creencias religiosas y la parafernalia del culto, por lo que más famosos se hicieron, los saint-simonianos legaron a la civilización occidental un cuerpo de pensamiento social sólido y relativamente sistemático. Muchas de sus ideas penetraron en los programas de los partidos socialistas europeos en forma de consignas; otras se diseminaron más ampliamente, aunque quizá también más imperceptiblemente. Como era prácticamente imposible acudir directamente a los escritos del propio Saint-Simon, sus ideas se fusionaron con las de su escuela en los comentarios de los años treinta y cuarente del siglo pasado. Como propagadores de una teoría «progresiva», los saint-simonianos no tuvieron ninguna inhibición para poner en boca de Saint-Simon palabras que él nunca había

pronunciado, si éstas se consideraban como ampliaciones lógicas de su pensamiento. En general, las doctrinas racionalistas e históricas, que precedieron a la fase religiosa, encontraron más aceptación que las lucubraciones místicas de Enfantin reflejadas en su *Physiologie religieuse*, pero conviene diferenciar estos dos períodos más por los aspectos particularmente destacados y el estilo de la predicación que por una definición precisa de las ideas.

El mismo concepto del hombre había cambiado con los saint-simonianos; de ahí que la naturaleza de su evolución –término que se generalizó rápidamente– tuviera que ser reinterpretada. En uno de sus aspectos, el hombre era todavía un ser racionalista, científico, calculador y utilitario, que con el tiempo iba satisfaciendo sus necesidades; pero iqué identificación tan débil y parcial de su gloriosa esencia resultaba este hombre de Turgot-Condorcet a los ojos de los saint-simonianos de la década de los treinta! Estos nunca llegaron a denunciar abiertamente a sus ancestros espirituales, los precursores franceses del siglo XVIII. Procuraron rendirle siempre el obligado homenaje, pero adoptaron al mismo tiempo a otros mentores influyentes del otro lado del Rin, como fueron Kant, Herder y Lessing, e introdujeron al famoso solitario de Nápoles, Vico. Estos pensadores extranjeros dieron al hombre saint-simoniano una nueva dimensión moral y emocional. Los progresistas del siglo XVIII sabían de sobra que el hombre de su época no era todavía un utilitarista racional, pero creyeron firmemente que acabaría siéndolo, pues tal era su destino. Los saint-simonianos invocaron a Saint-Simon y a Vico, y finalmente a Platón, para revelar un hombre diferente, un hombre tripartito, un ser que era a la vez un científico racional, un industrial práctico y activo y un hombre de sentimientos e impulsos morales, o sea, un ser con emociones. Como era éste el hombre auténticamente completo, cualquier teoría que lo limitara a un aspecto de esta naturaleza triádica era una representación falsa de su personalidad sagrada. En Turgot y Condorcet, y en el primer Saint-Simon, queda claro que la historia de la humanidad, desde los tiempos primitivos, mostraba el florecimiento de las capacidades racionales a expensas de la naturaleza imaginativa y apasionada y que esta evolución unilateral había sido buena en un sentido absoluto. Para los saint-simonianos, el progreso no podía estar nunca encasillado en un compartimiento relativamente finito y preestablecido por una concepción racionalista, mundo en el que se robaba a la pasión para engordar la razón y que revelaba una economía cerrada con una cantidad fija de energía. El hombre saint-simonista poseía infinitas capacidades en todas las direcciones; podía progresar al mismo tiempo en dominio de la naturaleza, en sentimientos expansivos y en la ilimitada acumulación de saberes.

Esta redefinición de la naturaleza del hombre por los saint-simonianos iba mucho más lejos que la tipología algo mecánica de Bichat. Las tres capacidades cardinales estaban presentes en todos los hombres, y en la sociedad ideal había que alimentarlas y desarrollarlas a toda

costa. Los saint-simonianos reconocían que los hombres no eran iguales y que tendían a destacar en un determinado campo de competencias, que cada hombre tenía una capacidad especializada que exigía una preparación particular; pero, mientras Bichat parecía hablar de una cantidad finita de energía concentrada en diferentes invididuos y en proporciones desiguales, los saint-simonianos consideraban todas las capacidades como entes infinitamente expansivos. Lo que rechazaban era la exclusividad y las limitaciones de todas las definiciones anteriores del hombre. El hombre era al mismo tiempo utilitario, religioso y activista: la moral tenía simultáneamente una sanción en el uso, en Dios y en la naturaleza. La dualidad cristiana de lo espiritual y lo corpóreo, el desprecio por el cuerpo y sus deseos, la hipertrofia que había sufrido la razón en el siglo XVIII, con la consiguiente devaluación de la imaginación, y la estoica represión de todo lo que dejara traslucir el mundo de los sentimientos, todo ello fue denunciado y condenado. Surgía una nueva imagen de un hombre compuesto por igual de cuerpo y alma, digno de amor, con una insaciable sed de aprender y con un dinamismo ilimitado en sus conquistas de la naturaleza. En los cien años de profecía, «el progreso de la mente humana» de Turgot se convirtió en «el progreso de la emancipación general de la humanidad» de los saint-simonianos.

Como en todos los sistemas triádicos antiguos y modernos, la función, la potencia relativa y el grado de excelencia de los tres elementos que componían la unidad planteaban problemas de difícil solución. Ello condujo naturalmente a todo tipo de disputas. El propio Saint-Simon se había enfrentado con las tres capacidades y había ofrecido sus soluciones alternativas y a menudo contradictorias; y el gran heresiarca Comte también abordó la cuestión de esta nueva trinidad, dando respuestas sutiles y complejas dignas de un Padre de la Iglesia del último período. El problema de las relaciones entre la capacidad, de un lado, y la razón, el acto y el sentimiento, del otro, se convirtió en el punto central de la teología saint-simoniana. El ideal de una equivalencia entre los tres aspectos resultaba bastante difícil de mantener –el cristianismo con su definición trinitaria de Dios tenía un problema intelectual igualmente espinoso, que había hallado expresión en miles de volúmenes y costado cientos de miles de vidas humanas–. ¿Qué era el hombre, en realidad? ¿Era *ante todo* un ser racional, un ser sentiente o un ser activista? ¿Cuál de estos tipos psicológicos tenía que regir el mundo? ¿Cuál había de marcar el paso del progreso y cuál atenerse dócilmente a las directivas propuestas? Los racionalistas del siglo XVIII no se habían planteado ninguno de estos problemas peliagudos porque el reino de la razón como ideal nunca había sido puesto en tela de juicio. Saint-Simon y sus discípulos, los fieles y los disidentes, tuvieron que obtener una configuración a partir de las diferentes naturalezas que comprendía el alma humana, y, por mucho que defendieran el paralelismo entre el conocer, el sentir y el actuar, por mucho que discurrieran sobre su mutua interdependencia e «indispensabilidad», la idea de jerarquía planteaba en seguida problemas de prioridad, empan-

tanándose la doctrina en discusiones bizantinas de imposible solución. Aunque la tríada de Platón estaba siempre presente en la mente de los saint-simonianos, la completa subordinación de las capacidades no racionales en el antiguo mito fue algo difícil de tragar para los jóvenes pensadores.

Los saint-simonianos destacaron la fase final de la tradición de su maestro y elevaron a la cumbre a «los artistas» –el nombre genérico de lo que él llamara la capacidad platónica–, categoría que se extendía más allá de los pintores, los poetas y los músicos, para abrazar a todos los maestros morales, fueran cuales fueren sus instrumentos de instrucción. Si el hombre era tripartido, su ser emocional era el lado más desarrollado de su naturaleza en los períodos buenos, saludables y orgánicos de la existencia humana. La crisis de los tiempos modernos era primordialmente de índole emocional, y la enfermedad del siglo no era sino un desarreglo de la capacidad sentiente. Había que realzar el talento de los hombres para amar. La capacidad científica, dejada a su propia suerte, se convertiría en algo glacial y meramente crítico; la ciencia siempre era útil, pero sería peligrosa si se dejaba que dominase a la sociedad. Como la capacidad sentiente era la clave del futuro religioso del hombre –el problema más trascendental de la existencia humana–, estaba claro que el hombre de sentimiento era el tipo de personalidad ideal, ante el cual tenían que inclinarse ligeramente sus hermanos en humanidad, aunque sin hacer la genuflexión completa. El hombre de la capacidad moral fijaba las metas e inspiraba a sus hermanos con el deseo de llegar a ellas. A su lado, el científico que se limitaba a acumular observaciones no era más que un agente analítico frío, indispensable para el progreso, pero en ningún caso susceptible de subir al trono. Los saint-simonianos fueron los primeros en manifestar su horror ante la neutralidad de la ciencia.

El atractivo que tuvo este tipo idealizado de artista-poeta-sacerdote para los románticos que escucharon la exposición de la *Doctrine de Saint-Simon* no pudo ser mayor. Los escritores alemanes del dieciocho habían logrado una fusión del entusiasmo estético y el religioso; esto está subyacente en la religiosidad del francés Chateaubriand; el saint-simonismo se encontró de este modo con un terreno no enteramente baldío. Aun antes de que los predicadores saint-simonianos subieran a la tribuna, los jóvenes poetas de Europa se habían arrogado la dirección emocional de la humanidad, la cual estaba a punto de salirse del influjo secular de los clérigos. Como el sentimiento lo era todo, el artista-poeta-músico que más sensibilidad tuviera era a la vez el que mejor podía expresar la naturaleza moral del hombre y despertar sus sentimientos morales aletargados. El genio romántico fue *Obermann*, el *Chatterton* de Vigny, Hölderlin, Beethoven –todos ellos mártires cristianos–, y no los genios científicos racionalistas de Turgot y Condorcet. Resultaba de lo más halagador para los poetas del romanticismo de occidente verse encumbrados al zénit de la sociedad –aunque fuese de la sociedad del futuro– en una época en que eran desdeñados por los burgueses emprendedo-

res y filisteos, y tratados con fría indiferencia por los racionalistas de las letras y la ciencia que pontificaban en las academias.

Del antagonismo a la asociación

Difiriendo de su maestro autodidacta, los saint-simonianos incorporaron la historia filosófica de allende las fronteras francesas. Además de los miembros de la escuela, los principales agentes de la transmisión fueron Victor Cousin, que había popularizado a Kant y Hegel en sus conferencias, y Michelet, que había traducido a Vico unos años después de morir Saint-Simon. Cuando Edgar Quinet adoptó a Herder, la cadena quedó completa. La teoría de la historia de Kant, desarrollada en su brillante ensayito de 1784, suministró a los saint-simonianos la clave para formular el proceso histórico.

La palabra y el concepto de Antagonismo, introducido del ensayo de Kant al culto, lo revistieron los saint-simonianos de un fácil optimismo que el filósofo de Königsberg nunca había profesado. La historia de la humanidad se convertía en el registro de la evolución de esta primera pasión inmoral y de las variopintas formas que había asumido a través del tiempo. Los saint-simonianos eran progresistas rectilíneos, para los que el sentimiento de antagonismo estaba sujeto a cambios modales en series continuas –por adoptar su propio lenguaje–; en general, contemplaban la historia como un proceso temporal en el que la cantidad de antagonismo declarado en el mundo sufría una constante disminución como resultado de la transformación saludable de las instituciones humanas. En el principio, rezaba el relato saint-simoniano del Génesis, había habido solamente unas cuantas familias aisladas, cada una de las cuales se mantenía unida por enemistad hacia las demás familias del globo, máxima extensión posible del sentimiento hostil. Sólo fue al interior de esta pequeña órbita de primigenia asociación humana donde se empezó a formar el primer atisbo de armonía y amor. Con el tiempo, a medida que las formas organizativas de la sociedad iban ganando a un número de gente cada vez mayor, pasando de la serie familiar a la tribu, a la nación y, por fin, a la religión multinacional, la suma total de posible antagonismo entre las personas decreció aritméticamente y las relaciones de amor en unidades sociales más amplias fue creciendo en la misma proporción.

La historia universal se convirtió así en el estudio de la difusión general del amor y de la contracción del antagonismo, una nueva adaptación de las analogías geográficas que Turgot y Condorcet habían empleado una vez para describir la propagación de las luces de la ciencia y el debilitamiento gradual del oscurantismo. La historia de la progresión del amor había sustituido por fin a los avances sucesivos de la mente.

En sus detalles, la historia saint-simonista no es tan simple como daría a entender a primera vista esta imagen general. A la vez que los antagonismos asumían nuevas formas –guerras urbanas, guerras nacionales, guerras de re-

ligión–, los viejos conflictos no se erradicaban por completo al interior de las hinchadas estructuras de asociación, de modo que, incluso después de que se hubiesen organizado las sociedades religiosas, seguiría dándose tenazmente el espíritu de hostilidad dentro de la familia basado en las diferencias de edad y sexo, dentro de la ciudad basado en las diferencias de familia, y dentro de la nación basado en las diferencias de las ciudades. El amor nunca había tomado completa posesión ni siquiera de las más íntimas asociaciones de los antiguos «in-groups» –por emplear un barbarismo contemporáneo–. La cosmovisión saint-simonista, situada en el umbral de la asociación y el amor, dio origen a la reflexión paradójica de que todavía existía un antagonismo general en toda la sociedad humana tanto a nivel internacional como al nivel más personal e íntimo; en la antesala del amor universal, el mundo estaba plagado de odios. Se podía afirmar que los conflictos habían amainado dentro de los límites de las pequeñas asociaciones sólo en el sentido de que se habían atenuado y suavizado en sus expresiones más exteriores. Los hombres habían dejado de ser vulgares antropófagos.

Otra faceta del antagonismo que había sufrido una serie de cambios cuantitativos y mensurables se manifestaba en la explotación económica del hombre por el hombre, en el trato de los hombres como objetos y no como personas. (Aquí los saint-simonianos copiaron claramente a Beccaria y a Kant.) En los tiempos pretéritos, los hombres habían devorado a sus cautivos; luego, con el progreso, se limitaron a matarlos, y finalmente los dejaron vivir como esclavos. Los primeros modos de esta serie se perdieron en la prehistoria, pero las formas ulteriores de explotación eran conocidas perfectamente a través de las sucesivas instituciones de la esclavitud, servidumbre y trabajo libre. Legalmente, en cada uno de estos estadios había habido ulteriores limitaciones al poder absoluto de la explotación del hombre por el hombre. El progreso del amor quedaba así demostrado, aunque la libertad total no había tenido efecto todavía y, en las condiciones del proletariado moderno –la indignidad se reflejaba en el mismo término, que connotaba el estatus de los trabajadores como mera masa productora de prole–, se habían perpetuado bastantes formas de la antigua explotación. Había aspectos vitales en los que los trabajadores modernos eran todavía esclavos y siervos –en la literatura de la época se tocó mucho el tema de la miseria de las clases trabajadoras de occidente–. Sin embargo, aunque la explotación era una realidad abominable de la organización del trabajo, un repaso de la historia mostraba que, a largo plazo, estaba llamada a desaparecer al mismo tiempo que ganaba terreno el espíritu de asociación y de sociabilidad. «Los odios nacionales están disminuyendo día a día y los pueblos de la tierra que están listos para una alianza total y definitiva nos ofrecen el bello espectáculo de una humanidad gravitando hacia la *asociación universal*»[16].

Los saint-simonianos tenían también otra manera de interpretar el pasado, que se derivaba directamente de Saint-Simon e implicaba la in-

[16] *Ibid.*, p. 164.

troducción de un ritmo de alternancia en la historia universal, una especie de sístole y diástole del proceso histórico. Entre los saint-simonianos, ésta tomó la forma de una sucesión de épocas orgánicas y críticas; ellos fijaron la terminología, aunque Saint-Simon ya había descrito el fenómeno. El orgánico fue el período en que los individuos estuvieron vinculados por alguna cosa que les unía a todos –fuera ésta la guerra o la fe religiosa–, en la que al menos existía una armonía entre los poderes espirituales y seculares, toda vez que la educación inculcaba a los hombres una serie de valores generales, las fuerzas morales y materiales de la sociedad no estaban en flagrante contradicción entre ellas, y reinaba la organización y el orden. Es posible que este orden no se basara en verdaderos fundamentos científicos, imitando en esto al orden de la Edad Media, y que el nivel moral de la época orgánica fuera relativamente bajo, como lo fuera en el mundo griego; en cualquier caso, estas edades fueron saludables, sanas, humanas, armoniosas, sociales e integradas –merecían los adjetivos positivos del vocabulario saint-simonista–. Por desgracia estaba en la naturaleza del proceso histórico que estas épocas orgánicas enfermaran y acabaran desintegrándose. Las causas de este desmoronamiento se podían encontrar en el nivel inadecuado de los logros morales, científicos y activistas de las sociedades anteriores, en las rivalidades entre las principales capacidades y en la persistencia de formas organizativas caducas. Estas épocas orgánicas fueron seguidas invariablemente de épocas críticas que tuvieran una función histórica deplorable, e incluso trágica, que cumplir, pues era su misión criticar y destruir las viejas instituciones orgánicas que habían configurado la sociedad, burlarse y atacar sus valores, arremeter contra sus grupos dirigentes; en fin, una tarea bastante ingrata que había ocasionado la aparición de tipos con un carácter analítico, hombres que podían disecar y viviseccionar, pero no crear. En este punto, los saint-simonianos modificaron algo la concepción del maestro. El había hablado de la alternancia de lo orgánico y lo crítico casi exclusivamente en términos de clase, versión con la que la doctrina penetró en el pensamiento marxista. Sus nuevas clases, espirituales y temporales, habían brotado del mismo seno del viejo orden y se había fortalecido en secreto al socaire de las instituciones políticas hasta que se habían vuelto lo suficientemente poderosas para derrumbar a las fuerzas dominantes y asumir ellas mismas el control. El período inicial de la revuelta de clase lo describe Saint-Simon en términos heroicos: esta ilustración que él hace de manera más elaborada, el combate de los poderes científico-industriales modernos contra los teológico-medievales de índole militar, está marcada por un fuerte júbilo a lo Condorcet por el triunfo del bien racional sobre el mal supersticioso. Los saint-simonianos siempre se mostraron duros con las épocas críticas. La destrucción era una operación clínica necesaria, y ellos reconocieron ocasionalmente también la fuerza y vitalidad de los que luchaban por acabar con las ideas científicas y morales anticuadas y con los gobernantes decrépitos cuya época ya había pasado para siempre; pero, cuando las antiguas creencias habían per-

dido su garra sobre los corazones y las mentes de los hombres, se iniciaba un período terrible para la historia humana, una edad de nihilismo, de vacío, de indiferencia, de aislamiento, de egoísmo, de soledad, de sufrimientos psíquicos y de suspiros vanos. Los saint-simonianos hacían un paralelismo entre el imperio romano anterior al triunfo del cristianismo y su propio siglo miserable. La descripción que hacen de las tinieblas previas a la aurora es una pieza literaria digna de archivarse por lo que de autorrevelación espiritual posee, algo así –mutatis mutandis, claro– como los escritos de los primeros Padres de la Iglesia.

De De Maistre, De Bonald y Ballanche sacaron una imagen idealizada de la Europa medieval. La última gran época orgánica de la historia, una edad de amor, devoción y deber, en la que los hombres tenían fe, estaban unidos y la sociedad tenía una cierta coherencia y un cierto orden. El medievalismo romántico era transparente en estas apreciaciones. Al destruir los valores abstractos de la escuela progresista de Condorcet –los ideales de igualdad, ciencia racional y libertad–, ponían al mismo tiempo patas arriba toda la historia filosófica de éste. Las edades buenas eran aquellas en que la autoridad espiritual y religiosa era respetada espontáneamente, y en que no existían conflictos, oposiciones, contradicciones ni disensiones.

Los saint-simonianos poseían un método racional para la propagación de la nueva doctrina: la demostración mediante toda una serie de pruebas empíricas de que el logro de una sociedad empapada de amor universal era históricamente inevitable. Su tema no era precisamente nuevo; la idea de una serie histórica, bastante extendida en el siglo XVIII, pasó al siglo XIX fortalecida con las analogías con el crecimiento biológico. Las series matemáticas nunca perdieron su fascinación ni siquiera una vez que se introdujeron los conceptos orgánicos que describían la evolución, ya que las metáforas orgánicas no podían explicar la idea de la infinitud con la misma rotundidad que una progresión aritmética ilimitada. En esta imagen orgánica, siempre están latentes el miedo a la muerte o la noción de la mera recurrencia cíclica, y a veces los progresistas más ardientes, como Saint-Simon y Fourier, sucumbieron ante la perspectiva de la inevitable degeneración. El crecimiento orgánico infinito era difícil de concebirse, mientras que parecía irresistible una larga serie que se movía en una sola dirección y que pedía a gritos la extrapolación. ¿Por qué se había de invertir el curso? Si en el pasado se habían producido parones temporales e incluso breves retrocesos, la teoría del progreso de los saint-simonianos improvisaba excusas específicas *ad hoc* para salir al paso de las desviaciones insignificantes respecto de la corriente principal de la historia.

CADA CUAL SEGÚN SU CAPACIDAD

La única solución a la crisis de la época era la transformación moral de la humanidad mediante la religión de Saint-Simon. Para unirse al mo-

vimiento saint-simoniano había que creer en el progreso futuro del hombre, en su desarrollo potencial. Ello implicaba una conversión espiritual renegando del egoísmo, la moral predominante de la época, y dejándose poseer por los sentimientos de humanidad, la ley moral del futuro. El advenimiento de una nueva época religiosa era inevitable porque la ley del progreso preveía otra síntesis tras el ateísmo y la esterilidad emocional de la segunda fase de la época crítica. Pero el proceso se podía retardar o acelerar, y era misión de los saint-simonianos poner fin a una edad de descreímiento y anarquía e inaugurar el mundo nuevo, regenerando a la humanidad. Los encomendados del nuevo culto conocían bastante bien la importancia de su papel: eran los padres de la iglesia venidos después de Saint-Simon para propagar la nueva doctrina. La historia y la humanidad estaban a punto de dar un salto en la historia definitiva, un mundo de orden, de progreso ilimitado en el florecimiento de todas las capacidades, un mundo sin antagonismos, y prácticamente sin dolor, un mundo de amor, de unidad y de cohesión. Los miembros del movimiento practicaban las virtudes que se generalizarían después entre la humanidad del futuro. Este movimiento, o religión, era el nuevo mundo en miniatura.

El caos de la época era el resultado de la represión de la auténtica capacidad y excelencia entre los industriales, los artistas y los científicos, y de la disposición azarosa de las energías humanas según privilegios hereditarios y legislaciones anticuadas. El principio del nuevo orden sería antitético: «¡Cada cual según su capacidad! ¡A cada capacidad según su trabajo!», tal fue el lema de los saint-simonianos. En el organismo social había un puesto óptimo para cada individuo, siendo el descubrimiento del mismo el fin del arte social. Era un artículo irrebatible del saint-simonismo que la capacidad de cada hombre la definía una jerarquía de expertos, cuya autoridad tenía su punto culminante en los sacerdotes y sacerdotisas de la nueva religión, y que cada hombre estaría deseando ocupar su rinconcito asignado dentro del nuevo sistema. Esto no implicaba la detrucción de la personalidad ni de la libertad –los saint-simonianos tranquilizaban de este modo las aprensiones de su auditorio compuesto en su mayor parte por individualistas románticos–, sino, antes al contrario, la verdadera plenitud del ser humano. «Nuestra religión no ahoga la libertad –aseguró Père Barrault a sus oyentes un 27 de noviembre de 1831– ni absorbe la sagrada personalidad. Sostiene que cada individuo es un ser santo y sagrado. Como promete la clasificación según la capacidad, ¿no es esto garantía suficiente de que cada hombre preservará y desarrollará su propia fisionomía originaria, sus propias actitudes particulares, bajo un nombre que le pertenece exclusivamente a él?»[17].

Con objeto de lograr la recta distribución de las capacidades, había que efectuar dos cambios profundos en el ordenamiento de la sociedad occidental. En primer lugar, había que reorganizar el sistema de propiedad, para introducir después un nuevo sistema educativo. La transmisión

[17] *Religion saint-simonienne: Cérémonie du 27 novembre*, p. 17.

de la propiedad mediante la herencia tenía que quedar abolida para siempre, aun cuando la propiedad privada se conservara como instrumento institucional para recompensar el mérito. La herencia se había convertido en un mecanismo viciado para que entraran los incompetentes en la administración de la sociedad, donde creaban la anarquía y ahogaban el progreso. Sus cargos pertenecían más bien a los hombres con capacidad auténtica. El orden exigía que a cada uno se le diera según sus obras, y la intrusión de riquezas heredadas impedía esta consideración del mérito. Los saint-simonianos, que siempre se creyeron gente moderada, perfectamente distinguible de los revolucionarios, llamaron la atención de sus oyentes sobre las numerosas transformaciones que había sufrido la propiedad en la historia para que la abolición de la herencia apareciera como una jalón más en la larga serie tendente a la metaformosis definitiva.

La igualdad absoluta en la propiedad entrañaría iguales recompensas para méritos desiguales; esto era un comunismo contrario a la naturaleza humana. «Hemos de contar con que alguna gente confundirá este sistema con el que se conoce con el nombre de *comunidad de bienes*. Pero no hay ninguna relación entre ambas cosas. En la organización social del futuro, cada cual, como ya se ha dicho, se hallará *clasificado* de acuerdo con su capacidad y recompensado de acuerdo con sus obras; esto debería bastar para indicar la desigualdad en el reparto»[18]. Con todo, si las capacidades, las obras y las recompensas son por completo desiguales en la nueva sociedad, las dimensiones de las diferencias no se conciben en los términos de hoy día, de manera que el esforzarse por la desigualdad, o el deseo de superar al prójimo, nunca se contempla como un impulso esencial al progreso de la sociedad. La desigualdad resultante de las recompensas según las obras era una consecuencia y no un fin. Como Condorcet, los saint-simonianos sabían que, en la nueva distribución de las funciones según la capacidad técnica, la parcialidad empañaría la pureza del mundo moral, pero que esa no era la solución, sostenían anticipándose a los argumentos de sus oponentes; en su día hubo caos y miseria en una sociedad de desaguisados; pero en el futuro «los errores, los accidentes y las injusticias serán sólo excepciones[19]».

En el ámbito económico, el saint-simonismo se convirtió en la utopía del capital financiero. Todo el mecanismo industrial era contemplado como una vasta empresa presidida por una banca unificada, que dominaba al resto y era capaz de sopesar en su justa medida las distintas necesidades de crédito de todas las ramas de la industria. «Transportémonos a un nuevo mundo. En él, los propietarios y los capitalistas aislados, cuyos hábitos son ajenos a los trabajos industriales, no controlan ya las decisiones empresariales ni el destino de los obreros. Una institución social ha sido investida de estas funciones, que tan mal son ejercidas en nuestros

[18] *Doctrine de Saint-Simon*, p. 248.
[19] *Ibid.*, p. 353.

días. Ella preside toda la explotación de materiales. Así, posee una visión general del proceso, que le permite comprehender al mismo tiempo todas las partes de la factoría industrial...»[20]. Un presupuesto central que, en el lado del haber, consistía en «la totalidad de los productos anuales de la industria»[21], el producto nacional bruto que decimos actualmente. En el lado del debe, estaban las obligaciones de las distintas instituciones especializadas. En este paraíso para banqueros, las demandas de una supervisión centralizada y de instituciones locales especiales estaban delicadamente equilibradas; en cierto modo, tal es la práctica contemporánea, aunque no en teoría, de todas las economías altamente organizadas en su vertiente «capitalista» o «comunista». Los saint-simonianos reconocieron que habría reivindicaciones competitivas desde distintas ramas de la industria, cuestión bastante espinosa que resolvieron verbalmente con el lema de que todas las prestaciones tenían que efectuarse «en el interés de todos»[22]. En última instancia, las decisiones sobre las demandas individuales eran evaluadas por los expertos, o «jefes competentes», prototipos de nuestros modernos responsables de la planificación.

A veces se ha intentado incluir al saint-simonismo en la historia del totalitarismo. Su desprecio por el liberalismo y las franquicias da visos de verosimilitud a la acusación de que fueron precursores del fascismo, aunque una concepción jerárquica del orden no sea necesariamente totalitaria. En varios respectos, propusieron que el orden económico y social se rigiera exactamente como se ha regido en el Estado-providencia desde la segunda guerra mundial. Los exorbitantes derechos reales a la muerte de una persona equivalen en la práctica a la abolición saint-simoniana de la herencia, y las instituciones financieras de la mayoría de los gobiernos no ejercen menos poder sobre la distribución del crédito a la industria que los bancos centrales planeados por los saint-simonianos. Los negocios, el ejército y la universidad son estructuras jerárquicas en las que las grandes directivas provienen de arriba y van pasando después por distintos niveles, pese a la continua existencia de formas democráticas residuales y al influjo ocasional de un poderoso movimiento de opinión que viene de abajo. En la mayoría de las sociedades avanzadas está abierta la carrera a las grandes realizaciones científicas, artísticas e industriales, y ya no se suele tolerar la pura incompetencia, aun cuando ésta se apoye en una descomunal fortuna hereditaria. Las mujeres, por su parte, van consiguiendo cada vez más la igualdad real, contrapuesta a la igualdad teórica, siendo además generalmente aceptado por todas las naciones reunidas en asamblea solemne el principio del mayor bien para el mayor número de personas.

Tal vez el único artículo de la doctrina saint-simoniana que no ha tenido mucho éxito en el siglo XX sea la proclamación del triunfo del

[20] *Ibid.*, p. 261.
[21] *Ibid.*, p. 274.
[22] *Ibid.*, p. 276.

amor. Si se ha predicado hasta la saciedad la necesidad de su existencia tanto en círculos eclesiásticos como universitarios, parece como si se hubiese topado con obstáculos casi insuperables. La nuestra es una sociedad ordenada, jerárquica y abierta a la capacidad recompensable según las obras, pero apenas si se puede llamar sociedad del amor. Las «muchedumbres solitarias» de David Riesman cuadrarían perfectamente en cualquier conferencia pronunciada por un saint-simoniano sobre los males de nuestro mundo.

Educar para el amor

Como se había atrofiado todo un aspecto de la naturaleza instintual del hombre, su capacidad para amar, quedando éste reducido al rango de un hombre disminuido, era de todo punto necesario remodelar el sistema educativo para rectificar las fallas básicas del viejo orden. El progreso de la ciencia y la industria había ido hasta la fecha más rápido que el desarrollo emocional del hombre, de modo que se había producido un grave desequilibrio en la condición humana. Era preciso enseñar a la humanidad a sentir otra vez las cosas. Alimentar este sentimiento moral se convirtió en el objetivo primordial del sistema educativo saint-simoniano. Enseñando a la humanidad a amar, se volverían a calentar todas las relaciones que se habían enfriado en la época crítica y se rescataría así una sociedad que había caído en la más completa esterilidad emocional. Si se desarrollaba entre todos los hombres la capacidad para amar, se llegaría por fin al Estado en que cada individuo subordinara espontáneamente su interés particular al bien de la humanidad. Los hombres se verían empujados a amar lo mismo que ahora se veían abocados a la autocomplacencia, al interés privado y a la conducta antisocial.

Los saint-simonianos tuvieron tino a la hora de remodelar las técnicas educativas del cristianismo para que se adaptaran a la nueva religión. «Esto no significa –explicaría el conferenciante saint-simoniano a su auditorio de no creyentes– que se perpetúen las mismas prácticas y las mismas formas, ni que se tenga que mantener intacto el catecismo, los rituales o las historias que en su tiempo inspiraron a los creyentes... Unos métodos análogos, aunque mejorados, se utilizarían para prolongar la educación del hombre durante toda la carrera de su vida»[23]. El confesionario, lejos de ser desdeñado como instrumento de dominación clerical, fue elogiado como modo ideal de inculcar los valores morales. Los saint-simonianos lo remozaron llamándolo una «consulta» –se advierte un toque psicoanalítico en ello– y lo ensalzaron como si fuera un agente sanitario que, en momentos de crisis personales agudas, sirviera para dirigir las almas de los hombres al servicio de la humanidad. En este confesionario-consultorio «los hombres menos morales y menos iluminados busca-

[23] *Ibid.*, p. 347.

rían el conocimiento y la fuerza de que carecían, que les serían dados por sus superiores en inteligencia y en orden»[24]. La predicación tendría la misma función que en la iglesia católica, y las plegarias irían dirigidas a un Dios humanitario y al Padre-Madre. En sus manifestaciones públicas, los saint-simonianos trataban invariablemente al catolicismo con la deferencia debida a un antepasado digno de respeto –actitud que el sistema eclesiástico vigente no supo apreciar–. Enfantin llegó tan lejos en su adaptación de la terminología teológica católica que el papa tuvo que incluir en el Indice la *Physiologie religieuse* por miedo a que cundiera la confusión entre los fieles.

Como todas las verdades morales se resistían a ser demostradas racionalmente, el grueso de la humanidad tenía que aceptar las enseñanzas religiosas por vía de autoridad, como había ocurrido en la iglesia antigua. Mientras que los filósofos se habían basado siempre en la prueba lógica de sus ideas en una forma popular y fácilmente comprensible de manera que éstas resultaran evidentes por sí mismas, toda vez que habían hecho votos por los tiempos en que todos los hombres se regirían por la razón, los saint-simonianos, por su parte, presentaban una doctrina impregnada de una buena dosis de esnobismo elitista. La actitud hacia el proletariado era tan solícita como paternalista; de ahí su tendencia constante a hablar *ex cathedra:* «Los resultados de la ciencia social pueden ofrecerse a la mayoría de los hombres solamente bajo forma dogmática»[25].

En la práctica la educación saint-simoniana tendría lugar a dos niveles, el general y el especial. El fisiólogo Bichat había hecho hincapié en el carácter innato especializado de las capacidades humanas, concepción que favorecía un sistema de educación altamente especializado. Como los saint-simonianos estaban de acuerdo con esta teoría en líneas generales, se preocuparon por formas especialistas en tres ámbitos separados. «Habrá tres tipos de educación, o dicho de otro modo, la educación se dividirá en tres ramas, que tendrán por objeto el desarrollo de la simpatía, fuente de las bellas artes, de la facultad racional, instrumento de la ciencia, y por fin, de la actividad material, instrumento de la industria.» Pero los saint-simonianos previeron los grandes peligros de desunión que se seguirían si esta educación especializada rigiera por completo y en exclusiva la vida de la sociedad. «Como cada invididuo, independientemente de las aptitudes especiales que tenga, es también por encima de todo un ser amable, dotado de inteligencia y energías físicas, se sigue de ello que todos los hombres estarán sujetos a la misma educación triple desde su infancia hasta su clasificación en una de las tres grandes divisiones del orden social»[26]. Así pues, la educación sería, bajo los saint-simonianos, a la vez particular y común. La capacidad simultánea para lo específico y lo general era el rasgo característico de la nueva edad, que se distinguía

[24] *Ibid.*, p. 346.
[25] *Ibid.*, p. 343.
[26] *Ibid.*, p. 320.

así de todos los períodos orgánicos pasados; en el futuro, los hombres serían capaces de vivir como especialistas y, sin embargo, no estarían cortados ni aislados del resto de sus semejantes. Es posible que los actuales creadores de la «educación general» o de los «conocimientos esenciales» no sepan que, en el fondo, no hacen sino seguir la pauta trazada por los saint-simonianos. Como el *bourgeois gentilhomme* de Molière, se puede decir que han estado hablando en prosa sin darse cuenta.

Los saint-simonianos se habrían opuesto al fácil liberalismo y al escepticismo que se esconde tras muchos programas educativos actuales. Sin embargo, se podría encontrar en el panorama de la docencia actual a más de un educador que, como los antiguos saint-simonianos, estuviera decidido a enfrentarse al caos moral reinante con todas las armas que hallara a su alcance. «Inculcar a cada uno el sentimiento, el amor a todos, y unir todas las voluntades en una sola voluntad, todos los esfuerzos dirigiéndose hacia la misma meta, la meta social, tal es lo que damos en llamar *educación general* o moralidad.» Bastantes educadores actuales podrían igualmente subscribir, por miedo a la anomia y al desarraigo moral, a la ley unitaria saint-simoniana. «Cada sistema de ideas morales presupone una meta que es amada, conocida y claramente definida...»[27].

A pesar de este futuro que los saint-simonianos pintan exageradamente de color de rosa, el paso de la sociedad egoísta a la altruista ofrecía dificultades casi insuperables a los educadores de la humanidad en la Francia de Balzac. Mientras el mundo contemporáneo siguiera empantanado en el amor propio y en el espíritu negativo, ¿cómo se podía esperar que se produjera la sociedad orgánica con su moral cohesiva? El marxismo introdujo después la idea de revolución total y destructiva que barriera los desperdicios de la vieja sociedad y permitiera un comenzar desde cero en las esferas industriales, científicas y morales. Pero, como los saint-simonianos persistían en negar la creatividad de la violencia y del acto revolucionario, resultaba problemático sacar a la humanidad del atolladero en el que se encontraba. «La palabra sublevación va siempre asociada con la fuerza ciega y bruta que no tiene por meta más que la destrucción. Ahora bien, estas características son ajenas a las de la doctrina de Saint-Simon. Esta doctrina no reconoce para la dirección de los hombres más poderes que los de la persuasión y la convicción; su fin es construir y no destruir; siempre se ha situado en medio del orden, de la armonía, de la edificación..»[28]. A imitación de Cristo, acababan identificando los medios con el fin. Tan sólo la predicación del amor era capaz de despertar los sentimientos de amor y conducir al establecimiento de una sociedad en la que floreciera el amor. Rechazaban la revolución social porque el amor no podía nacer del odio del conflicto de clases. Sus apóstoles enseñaban al proletariado a amar a sus superiores en la jerarquía social y le prometían a cambio un clima de amor paternal. Añadir otra forma más de

[27] *Ibid.*, p. 323.
[28] *Ibid.*, pp. 278-279.

antagonismo –conflicto de clase– a una sociedad desgarrada por los odios no haría más que retardar el advenimiento de la era del amor. En el mundo saint-simoniano, el concepto de orden jerárquico asumió un valor trascendente prácticamente confundido con el amor. Las grandes afirmaciones de Turgot sobre la libertad absoluta y la búsqueda de la novedad como garantías del progreso quedaban así invalidadas. La anarquía, la acción sin pauta, los movimientos revolucionarios se habían convertido en fuerzas ocultas del antiprogreso. Los saint-simonianos llegaron a denunciar con virulencia la libertad de conciencia; en este sentido, sus burlas de la debilidad de la razón individual recuerdan bastante a De Maistre. El libre albedrío surgía de repente como una excusa para el capricho, amenazando a la sociedad con la disolución. La concepción que tenían los liberales del orden como equilibrio de fuerzas contrarias, derivada de la división de los poderes de Montesquieu, era censurada como algo negativo. El orden mantenido a base de puro poder, o por el miedo al verdugo, era igualmente rechazado. En su lugar, los saint-simonianos intentaron crear un orden como fuerza creadora, expresión espontánea del amor bajo la égida del progreso. La voluntad general convertida en fuerza de amor –nombrada sin hacer referencia directa a Rousseau– aparecía como el bien supremo, única manera posible de conservar el orden.

Pero ¿qué hacer con la inhibición y el castigo de los malhechores? ¿Cómo definir lo ilegal en una sociedad educada para amar? Como Fourier y Comte, los saint-simonianos, que contaban con muchos abogados entre sus huestes, nunca lograron dar una solución satisfactoria al problema penal. O bien se salían por la tangente o simplemente declaraban que se trataba de un problemilla sin mayor importancia. Existía la creencia de fondo de que, si se permitía a todos los hombres que siguieran las inclinaciones de sus capacidades naturales para el amor, para la razón y para la acción, no habría necesidad alguna de acudir a disposiciones legales, ya que todo el mundo estaría satisfecho. En el peor de los casos, habría que proceder a la represión de unas cuantas anormalidades aisladas. Repetían a menudo la opinión de los racionalistas del siglo XVIII, que consideraban el delito de la buena sociedad futura como una monstruosidad rara o una enfermedad que podía tratarse como un asunto de higiene social. Los saint-simonianos afirmaban categóricamente que la existencia de leyes penales represivas era señal de graves defectos en el sistema educativo –falta que ellos remediarían inmediatamente–. Ya había dicho Montesquieu que condenar a muerte a un hombre era un síntoma de sociedad enferma. El saint-simonismo no ofrecía ningún aparato estatal elaborado; había tan sólo una religión y un mecanismo administrativo bajo los cuales era fácil que la élite de cada sección valorara las acciones humanas en términos de su contribución al bien social y remunerara a los individuos de acuerdo con sus obras. Las «libertades» de los filósofos, lo mismo que las libertades inglesas, no se consideraban derechos abstractos inalienables; eran juzgadas exclusivamente en términos de sus consecuencias sociales. En la sociedad orgánica del futuro, no había libertad para

apoyar a las fuerzas del retroceso, de la enfermedad social, de la indiferencia, del conflicto destructor, de la agresividad o de la explotación humana. Existía libertad positiva para expresar el amor creador de cada cual, ejercitar la razón científica y explotar la naturaleza en asociación con los demás hombres. La legislación, en tanto en cuanto que era indispensable, recompensaba las virtudes sociales altruistas y penalizaba los vicios egoístas, si bien, se apresuraban a precisar, los castigos no debían ser severos. Estaban decididos a no emplear jamás la pena de muerte, las penas largas de prisión o las bayonetas de la policía por las calles. En el nuevo mundo, la mera enunciación de la ley moral tendría una potencia hasta entonces desconocida. Los jueces no actuarían por venganza, y la finalidad del castigo sería la rehabilitación y regeneración de los infractores. «Las penas infligidas a los propagadores de las doctrinas antisociales servirán sobre todo para protegerlos de la furia popular»[29]; así rezaba su argumentación un tanto insidiosa, que se ha vuelto tristemente célebre en los modernos Estados comunistas para justificar los castigos severos, si bien los saint-simonianos no defendieron la condena sumaria y brutal que impone Rousseau a los violadores de la voluntad general en su *Segundo Discurso*. Los ideales de moderación y clemencia avanzados por los legisladores del XVIII, Montesquieu y Beccaria, fueron incorporados a la doctrina saint-simoniana, ganando con ello en prestigio.

En este punto nos vemos enfrentados a dificultades grandes para dar una idea exacta de lo que los saint-simonianos pensaban realmente sobre lo que sería la sociedad futura. Al menos en teoría, ampliaron el ámbito en el que se castigarían los delitos mucho más allá de los límites cuidadosamente trazados por la jurisprudencia constitucional liberal. Se alejaron bastante de las tradiciones muy noblemente representadas por Montesquieu y Mill, quienes rechazaron de plano criterios vagos y sentimentales a la hora de construir un sistema de leyes. Para los saint-simonianos habría delitos contra la ciencia lo mismo que delitos industriales, y, para redondear la trinidad, delitos morales que impedían el progreso de la simpatía y el amor. No consiguieron ofrecer a sus oyentes ejemplos específicos de estos tipos nuevos de delincuencia, cuya misma naturaleza amorfa los hace sospechosos. La clara disponibilidad para castigar a los no creyentes evoca inevitablemente el recuerdo de las gruesas acusaciones de deslealtad al Estado y de los delitos contra la sociedad por los que se ha procesado y condenado a tantos hombres en el siglo XX. El espectro del control emocional y moral, al igual que científico y laboral, planea sobre el sistema saint-simoniano, y el censor de Rousseau parece levantar de nuevo la cabeza. Sin embargo, sería exagerado relacionar por estas razones a los saint-simonianos con los Estados monstruosos de Hitler o de Stalin. Es cierto que las fórmulas políticas saint-simonianas dan prioridad a la emoción sobre la razón, la jerarquía, el elitismo y el organicismo; a este respecto, sus teorías no se parecen demasiado a algunas lucu-

[29] *Ibid.*, pp. 328-383.

braciones del fascismo del siglo XX. En cualquier caso, los disparates de su culto eclesial no deberían hacernos perder de vista que su imagen de sociedad se fundaba antes que nada en las expectativas de que habría un resurgir de Eros en el mundo y que los hombres se volverían más amables –suposición un tanto dudosa, aunque un verdadero escéptico debería abstenerse de reírse de ella por sistema–. Los totalitarios, y a veces nominalmente las democracias libertarias, han montado contra sus oponentes todo un aparato de terror –que ha constituido frecuentemente la columna vertebral de su sistema de poder–. La sociedad saint-simoniana estaba fundada en relaciones de amor entre los miembros de una jerarquía. Esto puede parecer una idea ridícula, no factible e irracional, pero es totalitaria sólo en el sentido en que puede serlo el amor. Los saint-simonianos esperaban ganar adeptos exclusivamente mediante la predicación y la persuasión. Relacionar todas las imágenes de «autoritarismo» y «totalitarismo» con estos inocentes fracasos de la década de 1830 es llevar las ideas a conclusiones que nunca se imaginaron. Los saint-simonianos hablaron y disputaron mucho más sobre el amor, en todas sus distintas modalidades, que sobre el tema de la autoridad. Nunca derramaron una gota de sangre en su vida y, en la edad adulta, se volvieron respetables burgueses. La experiencia alemana del tercer Reich tuvo unas características muy propias. El hallar algún remoto parecido no debe conducirnos a descubrir antecedentes que son de un carácter cualitativamente diferente. Podemos arrojar si queremos a los saint-simonianos al infierno liberal, pero allí encontrarán probablemente a tantos amantes y entusiastas de sus ideas como halló Dante en el infierno cristiano.

El proceso

En Ménilmontant, los saint-simonianos trabajaron duramente hasta llenarse las manos de callos. Su maestro había dicho: «Todos los hombres han de trabajar.» La vida cotidiana estaba regulada por un patrón de corte monacal: a determinadas horas había procesiones, recitaciones, canciones y actos simbólicos que celebraban las virtudes del trabajo. Unos años después, el poeta Maxime du Camp recordaría la espléndida indumentaria que llevaban los miembros del culto. «El pantalón era blanco, la chaqueta roja y la túnica azul-violeta. Blanco es el color del amor, rojo el del trabajo y azul el de la fe. El traje significaba que el saint-simonismo estaba fundado en el amor, que fortalecía el corazón a base de trabajo y que estaba envuelto en la fe. El tocado y el fajín quedaban a la elección individual. Como todos los hombres son responsables tanto en este mundo como en el de después de sus propias vidas, el nombre de cada saint-simoniano tenía que ser inscrito con grandes letras en su pecho»[30]. Contemplar el espectáculo saint-simoniano se convirtió en

[30] Maxime du Camp, Souvenirs littéraires (Paris, 1883), II, 124.

excusa de excursión al campo para la sociedad parisina; los días de fiesta acudían unas diez mil personas, que se distinguían de los sacerdotes, sacerdotisas y respectivos acólitos mediante un lazo de color. Las ultrajantes conferencias de la Sala Taitbout y las ideas frecuentes a las afueras de París habían convertido al saint-simonismo en un escándalo público, aunque el gobierno no lograba hallar pruebas suficientes para procesarlo. ¿Eran sus partidarios miembros de un movimiento político o constituían simplemente una nueva religión, cuyas asambleas estaban permitidas por las leyes, o se trataba en realidad de una banda de malversadores que habían engañado a sus cándidos seguidores para que pusieran su patrimonio en manos de su iglesia? Tras largas investigaciones, se procesó a los saint-simonianos por diversas fechorías: a unos por desfalco, a otros por ultrajes a la moral pública. La acusación de desfalco nunca prosperó ante los tribunales.

Cuando se les condujo a juicio, los días 27 y 28 de agosto de 1832, los fieles se colocaron por orden jerárquico y fueron desfilando de este modo desde su residencia hasta el mismo palacio de justicia. El momento heroico del saint-simonismo parecía haber llegado por fin[31]. Desde el instante en que los engalanados adeptos penetraron en la sala hasta la condena final, el juicio fue interrumpido sin cesar por incidentes dramáticos. El fiscal togado monsieur Delapalme, aprovechó la oportunidad para aunar a la opinión en defensa del Estado y de su sistema moral, los cuales se habían visto en grave peligro durante los levantamientos del proletariado de Lión. «Tenemos una sociedad y un orden social, y, aunque no sean todo lo buenos que pudieran ser, hemos de conservarlos»[32]. Aterrorizó a los miembros del jurado evocando el espectro de la Revolución. La simple mención de que los saint-simonianos habían dividido sus huestes propagandísticas parisinas por barrios bastó para probar que se estaba tramando una insurrección. En cuanto a las doctrinas morales y sexuales de los saint-simonianos, no pudo expresar mayor respulsión y desprecio. Los acusados habían rechazado la ayuda legal, insistiendo en que su conducta era su mejor defensa; en cualquier caso, no querían más que a un saint-simoniano para el cargo de abogado defensor. Cuando Charles Duveyrier empezó a levantar el tono de la voz, el presidente amenazó con nombrarles un abogado contra su voluntad; en ese preciso momento Duveyrier tuvo un arranque emocional y señaló con el dedo al grupo de abogados que estaba sentado en la sección del público contemplando el espectáculo. «¿Abogados ustedes? Les dije al entrar que me acusan por decir que todo el mundo está viviendo en un estado de prostitución y adulterio. ¿Pueden negar que todos están viviendo en tal estado? Por lo menos, tengan la

[31] Para varias descripciones del proceso, cf. CHARLÉTY, *Histoire du Saint-Simonisme*, pp. 175-185; *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, VII, 197-256; d'Allemagne, *Les Saint-Simoniens*, pp. 294-302.

[32] *Procès en la Cour d'Assises*, p. 63.

valentía de proclamarlo en voz alta. Esa sería la mejor manera de defendernos[33]».

El primer día, alzándose contra la acusación de que la doctrina saintsimonista predicaba y favorecía orgías que acabarían socavando los cimientos mismos de la sociedad, Enfantin distinguió entre la «rehabilitación de la carne», que él defendía, y el «desorden de la carne» reinante en la sociedad de su época. Desbarató así el juego de los burgueses bien pensantes que habían encontrado un portavoz ideal en el abogado de oficio. Los saint-simonianos reconocían diferentes tipos de amor, explicó, y velaban por su regulación mediante el oficio sacerdotal. El no reconocer debidamente las variaciones en el amor había producido muchos engaños y evasiones en el matrimonio contemporáneo, esa gran mentira moral. Conforme desarrollaba su argumentación, aparecía claro que la reorganización de la vida de amor de la humanidad era el cometido más importante de la época, al que debía subordinarse la organización de la propiedad y de la industria. Los males de la heredad y las miserias de las clases trabajadoras habían venido a confundir aún más las relaciones sexuales, empujando a las jóvenes a la prostitución. Al negarse a reconocer las legítimas reivindicaciones del cuerpo y los derechos sagrados de la belleza, que no debían quedar sujetos al poder económico de la propiedad, la sociedad cristiana había deformado y crucificado al amor. Cuando se reprimían las relaciones libres y naturales, el amor se volvía una realidad fea. Proclamándose a favor de consorcios amorosos acordados exclusivamente por mutuo consentimiento, los saitn-simonianos condenaron la prostitución y el adulterio. Los burgueses, acusaban, estaban manteniendo estas instituciones humanas viciosas en nombre del sistema de propiedad, de la familia monogámica, que era su soporte, y del ascetismo cristiano. Los satin-simonianos proclamaban la pureza en el amor y ensalzaban un amor ideal basado en la igualdad entre los sexos y la libre expresión del verdadero deseo, mientras que los defensores del orden moral vigente favorecían la promiscuidad, el amor venal y servil de las prostitutas y los amores irregulares y groseros de los hombres y las mujeres, que, por falta de un sacerdocio que les guiara, estaban empantanándose en afectos degradados que eran comprados o clandestinos.

Enfantin llamó la atención una vez más sobre la íntima conexión entre los desórdenes del amor y la anarquía de las relaciones de propiedad privada en la sociedad de la época. Sus imágenes gráficas ya a menudo crudas, pintando la alienación de la fuerza humana y de la belleza humana, hacían caso nulo de las susceptibilidades de su auditorio.

Yo me he entregado a una religión que proclama la asociación universal. ¿Cómo no me va a impresionar el espectáculo de la lucha que divide a todas las clases? Mirad al pueblo; no hace sino vender el cuerpo al duro trabajo a la vez que vende la carne de sus hijas al placer y a la vergüenza.

[33] *Ibid.*, p. 194.

Los jóvenes y los viejos, los bien hechos y los contrahechos, los elegantes y los toscos, todos participan de la orgía. Exprimen y pisotean la carne de estas mujeres como si fueran racimos de uva –mujeres radiantes de frescura o ya manchadas de fango, mujeres probadas antes de tiempo o sabrosas y maduras–, se las llevan a los labios con el único objeto de arrojarlas luego con desdén... Todos beben el vino de una frenética prostitución en esta gran Babilonia»[34].

El presidente, que había dado muestras de mal contenida impaciencia durante este largo discurso, aplazó la sesión para la mañana siguiente con la siguiente observación: «La defensa está degenerando en un escándalo.»

Al día siguiente, Enfantin tocó un registro diferente. Con un tono comedido, impartió a su auditorio una lección sobre la superioridad de las emociones y los valores táctiles sobre la razón. Mientras el fiscal general se enfurecía por la violación de los artículos del código penal, Enfantin, con calma mayestática, ensalzaba el poder de la belleza. Miraba alternativamente al juez, al jurado y al fiscal con una mirada magnética, provocando en ellos incontrolados brotes de ira según se detenía sobre cada uno de ellos acariciándolos con la mirada, demostrando así con el ejemplo la fuerza superior de su ser moral sobre las frías argumentaciones jurídicas. El era el Padre que predicaba y no necesitaba defenderse. A una señal, al mínimo movimiento de su ceja, los miembros del culto hablaban o se callaban. Las pausas alargadas cargaban el ambiente de la sala. Cuando el juez intentó romper la tensión preguntando: «¿Quiere hacer el favor de comportarse como es debido?», Enfantin replicó: «Necesito ver todo lo que me rodea... Quiero enseñar al fiscal togado la poderosa influencia de la forma, de la carne, de los sentidos, y por esa razón quiero que sienta mi mirada». «Ud. no tiene nada que enseñarme, ni sobre miradas ni sobre cualquier otra cosa», fue la respuesta exasperada de Delapalme. Enfantin, empero, permaneció inmutado. «Creo que puedo revelar la totalidad de mis pensamientos solamente a través del rostro... Quiero que cada cual sienta y comprenda la grandeza de la fuerza moral de la belleza con el fin de que ésta quede limpia de las manchas que le ha ocasionado vuestro desdén»[35]. Desesperando de que este héroe romántico, que empleaba las técnicas de Mesmer popularizadas por los folletines tan a la moda en aquel tiempo, pudiera volver a los cauces normales de los procedimientos legales, el presidente cerró la sesión y los respetables burgueses del jurado procedieron a condenar a los saint-simonianos.

Treinta años después

La sentencia del tribunal, un año de cárcel, fue recibida generalmente por la prensa con comentarios de repulsa por su severidad; sin embargo,

[34] *Ibid.*, p. 212.
[35] *Ibid.*, p. 218.

sirvió perfectamente los propósitos de la monarquía de julio. El mundo de ilusión de los saint-simonianos se disipó en Sainte-Pélagie –la misma prisión en que hubiera estado encarcelado Saint-Simon durante la Revolución–, no precisamente a causa de un tratamiento cruel, sino todo lo contrario, mediante un relativo placer, una buena alimentación y la constante proximidad mutua de los elegidos. Michel Chevalier, que había sido el gran activista del movimiento, controlando los fondos, editando las publicaciones, adminsitrando los asuntos de la iglesia y contestando a un voluminoso cuerpo de correspondencia, acabó enajenándose del Padre.

La monarquía de julio los liberó a los dos cuando éstos habían cumplido sólo siete meses y medio de condena; sin embargo, el movimiento y su religión no se recuperarían jamás. A Chevalier se le readmitió en la sociedad casi inmediatamente, efectuándose su rehabilitación poniéndolo al frente de una misión oficial de inspección de la administración de unas obras públicas en los Estados Unidos y Méjico. Acabaría siendo uno de los más eminentes senadores del segundo imperio, además de economista oficial, si bien nunca renunció del todo a la ideología social del culto. Quedaba un no sé qué saint-simoniano en todo lo que el honorable senador Chevalier haría en favor del sistema napoleónico; inclusive el tratado comercial con Cobden fue rodeado de eslóganes sobre la fraternidad universal entre las naciones. En una carta escrita el 20 de febrero de 1832, se había llamado a sí mismo uno de los «hombres jerárquicos» –hoy día diríamos hombres de la organización[36]–. Su decisión de ponerse bajo la sombra de Napoleón le resultó sumamente provechoso. La «vuelta al mundo» del Père Enfantin no fue igual de fácil. Una vez que hubo perdido sus modales sacerdotales, llevó una existencia algo arrastrada por diversos oficios, que resultaron ser otros tantos desengaños. Por fin fue nombrado administrador del ferrocarril París-Lyon-Marsella, un consorcio de compañías más pequeñas que él había contribuido decisivamente a que se pusieran en marcha. Esto no era a sus ojos una transacción económica mundana, sino un presagio de las grandes redes de comunicaciones del futuro que unirían a la humanidad entera. Todavía vivió otros treinta y dos años desde que salió de prisión, e incluso después de su abdicación formal siguió siendo el Padre para algunos de los seguidores.

La niebla de las ilusiones no se disipó repentinamente para la mayoría de los saint-simonianos: sus fantasías permanecieron vivas incluso después de que se hubieran convertido en respetables burgueses, al parecer indiferenciados de los demás hombres de negocios de la monarquía de julio y del imperio. Ello no quiere decir que la disolución de la secta se produjera sin ningún sobresalto; hubo sórdidas disputas sobre la disposición de los fondos de la nueva religión, y Enfantin fue impugnado más de tres veces por el más próximo de sus hijos, Chevalier. Aunque la mayoría

[36] F. B. DUROSELLE, «Michel Chevalier, saint-simonien», *Revue historique*, 82 (1956), p. 240.

de los saint-simonianos que volvieron al mundo conservaron la impronta de algunas de sus antiguas actitudes, la doctrina como tal quedó diluida. Abandonaron por completo sus teorías sexuales del culto, a la vez que las ideas más aceptables sobre contabilidad, créditos y financiación de los grandes proyectos para la ciencia y el desarrollo económico se iban imponiendo poco a poco en las cancillerías de Napoleón III.

La suerte no fue igualmente generosa con todos los saint-simonianos rehabilitados. Muchos murieron de fiebre en Egipto, donde Enfantin había llevado adelante su proyecto para el Canal de Suez con su acostumbrada tenacidad. Los Pereires fueron los que más éxito tuvieron: su titánica lucha con los Rothschilds por el control de la banca francesa fue el episodio aislado más significativo en la historia financiera del siglo XIX. En sus actividades diversificadas, los Pereires se aferraron a la ilusión de que el templo de Mammon había sido santificado por el mandamiento de mejorar la suerte de las clases más numerosas y más pobres. Hasta el día de su muerte, Enfantin, el vidente ambiguo capaz de escribir tratados sobre el ferrocarril por la mañana y por la tarde bellos párrafos místicos sobre la verdadera naturaleza del amor, expresó libremente los dos lados distintos de su naturaleza. Su flirteo con Napoleón III no fue muy bien recibido por algunos de los fieles, pero como ello no tuvo demasiado éxito, se le perdonó en seguida su incorregible activismo. Su último proyecto de la década de 1860, la apertura de un amplio «credito intelectual» para brillantes y jóvenes diplomados universitarios, con los cerebros de éstos como única garantía, fue rechazado por sus antiguos hijos, que empezaron a encontrar molesto su nombre en cualquier acción asociada. El plan de una nueva enciclopedia, que apoyaron Chevalier y Pereire, fue la ocasión de un repudio público del que nunca se recuperaría Enfantin.

Algunos miembros del culto permanecieron leales hasta el final, como fue el caso de Arlès y de Lambert. Casi todos ellos olvidaron las disputas sectarias y, como buenos hombres experimentados, se confesaron mutuamente su convicción de que el periodo de la rue de Monsigny y de Ménilmontant había constituido el punto culminante de sus vidas. La fascinación que ejerció Enfantin sobre hombres y mujeres sigue teniendo una dosis de misterio, difícil de explicar exclusivamente en términos de su belleza y encanto personal. Está claro que no fue una gran inteligencia. Existía un anhelo general por sentir con nueva fuerza el concepto del amor, y parece ser que él ofreció a sus discípulos la respuesta tanto por la dulzura de su persona como por los arrebatos místicos de sus obras. La *Physiologie religieuse* (1858) suena hoy a puro disparate, engendro de un escritor mediocre, si bien su autor logró suscitar el entusiasmo cuando predicaba sobre la necesidad irreprimible de amor que tenía el hombre. Fue lo que se dice un místico frustrado. Su interpretación de los símbolos de la eucaristía en términos humanos, describiendo la comunidad universal de la carne y la sangre, encolerizó a los católicos. Los generosos elogios a los sentidios y a las varias partes del cuerpo humano tienen un cierto sabor a Whitman. Sintió en grado extraordinario la comunión con

todos los hombres de su tiempo, aun cuando las palabras con las que envolvía su sentimiento resultaran ampulosas y manidas. Como el sistema paralelo de Feuerbach, la teología de Enfantin transformaba la adoración de un Dios que permitía que su hijo se hiciera hombre en un culto al hombre que era Dios. Tal vez fuera lo más atractivo la concepción de Enfantin de la existencia como un eterno darse a los demás en las múltiples ocasiones de las relaciones cotidianas, hasta que, al final de los tiempos, el hombre hubiese transferido todo su ser a la humanidad. Ningún hombre muere porque, con el agotamiento de la edad, no queda nada para morir, y todo lo que era una vez parte de un hombre sigue viviendo transmutado en los demás, en la humanidad en general. «Afirmo –escribió en su testamento definitivo *La Vie éternelle*– que vivo fuera de mí como también vivo sin lugar a dudas en mí. Siento esto tanto en lo que soy como en lo que odio; me siento vivir siempre que amo, ausente y muerto en todo lo que condeno; todo lo que amo acrecienta mi vida, todo lo que odio me priva de la vida, me la roba, me la ensucia»[37]. Al igual que los místicos medievales habían inventado un vocabulario para comunicar el sentimiento de la fusión con la divinidad, Enfantin intentó transmitir por medio de palabras su sentido de la fusión con todas las personas vivas y muertas. Eran un manifiesto contra los filósofos sensacionalistas que habían introducido en el mundo la imagen del individuo como un pequeño cuerpo supercomplejo, recubierto a ser posible de mármol y erigido en espléndido aislamiento, válido sólo para recibir estímulos específicos del exterior. «El hombre no da la vida, la recibe; la vida no se pierde, se da. Esto es lo que yo llamo nacer y morir. Esta individualización absoluta de un ser cuyo destino es esencialmente colectivo, establece entre los seres una desunión, una disociación, una desafección, y por ende un egoísmo absoluto y radical contra el que todas las facultades de mi alma se rebelan. Quisiera sentir cómo mi vida penetra en la vida de los que amo, de los que instruyo, lo mismo que penetra en esta obra que estoy escribiendo en este momento y para la que deseo una vida eterna. Pero esto es sólo un lado de la cuestión. Yo me creo amado. Siempre me han enseñado y me siguen enseñando todavía hoy. Yo mismo soy la creación de otro, trabajado, cultivado, alimentado y modelado por las manos amigables de mis hermanos y de toda la naturaleza en pleno»[38].

Los saint-simonianos nos ayudan a comprender esa fusión total de identidades que los hombres de los siglos XIX y XX experimentaron cuando lograron perder la conciencia de sí en los períodos ardientes de los movimientos nacionalistas, socialistas y comunistas. Sentían como si nadaran en lo infinito, en la fraternidad universal. Tanto Mazzini como los socialistas se inspiraron en los saint-simonianos, sintiendo que sus emociones estaban siendo fielmente descritas. Pero el misticismo humanista de este tipo sólo puede practicarse por un grupo selecto; tiene tanto de

[37] Prosper ENFANTIN, *La Vie éternelle, passée, présente, future* (Paris, 1861), p. 49.
[38] *Ibid.*, p. 79.

manifestación popular como el misticismo cristiano de la Iglesia. Los organizadores del movimiento comunista internacional y los nacionalistas militantes de toda laya se han dotado a la vez de garras sangrientas y de brazos extendidos buscando el amor fraterno. La visión de los saint-simonianos conllevaba la posibilidad de que una gran masa de hombres viviera de hecho durante mucho tiempo en un estado de amor tan intenso que las fronteras entre el ego y el mundo exterior desaparecieran prácticamente. Es posible que los saint-simonianos de Ménilmontant experimentaran realmente este estado durante un breve momento; pero sólo para despertarse bruscamente ese día terrible en que Delaporte, el verdadero discípulo, se percató de que el Padre no era «ni Moisés ni Cristo ni Carlomagno ni Napoleón, sino tan sólo Enfantin, y nada más que Enfantin»[39].

[39] Citado por CHARLÉTY, *Histoire du Saint-Simonisme*, p. 324.

27

FOURIER: LA PUJANZA DEL INSTINTO

François Marie Charles Fourier nació en Besançon en 1772 en el seno de una familia de ricos comerciantes de tejidos[1]. Las tradiciones sobre su infancia, conservadas por sus discípulos, hablan de la evolución de su gran neurosis. A los cinco años prestó el juramento de Haníbal contra el comercio. A ello siguió un periodo de terrores religiosos: creía que le iban a meter en las calderas del infierno por haber cometido todos los pecados del catecismo. A los siete años se confesó de haber fornicado y practicado

[1] Se puede encontrar un resumen de estudios fourieristas en la introducción de Henri Desroche a la obra de Emile POULAT, *Les cahiers manuscrits de Fourier: Etude historique et inventaire raisonné* (Paris, 1957), pp. 6-36, «Fouriérisme écrit et Fouriérisme pratiqué: Notes sur les études fouriéristes contemporaines». Se hace hincapié en esta introducción, a nivel de bibliografía, en la escuela fourierista y en la difusión del fourierismo por el mundo más que en las obras del propio Fourier. Hubert BOURGIN, *Fourier* (París, 1905), sigue siendo el que presenta un estudio erudito más global del hombre y de sus obras; su bibliografía se halla en pp. 17-45. M. LANSAC, *Les conceptions méthodologiques et sociales de Charles Fourier* (París, 1926), no ha desplazado la obra de Bourgin. Charles GIDE, *Fourier précurseur de la coopération* (Paris, 1922-1923), C. BOUGLÉ, *Socialismes français* (Paris, 1932), H. LOUVANCOUR, *De Henri Saint-Simon à Fourier: étude sur le socialisme romantique français de 1830* (Chartres, 1913), y N. V. NIASANOVSKY, *The Teaching of Charles Fourier* (Berkeley, 1969), son los estudios más relevantes sobre la figura de Fourier. Cf. también Emile LEHOUCK, *Fourier aujourd'hui* (París, 1966), FOURIER, *Histoire du cocuage*, ed. René Maublanc (París, 1971), Henri DESROCHE, *La Société festive: du fouriérisme écrit aux fouriérismes pratiqués* (París, 1975), Roland BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola* (Paris, 1971), David ZELDIN, *The Educational Ideas of Charles Fourier* (Paris, 1969), Jean GORET, *La Pensée de Fourier* (Paris, 1974), Pascal BRUCKNER, *Fourier* (París, 1975), Henri LEFEBVRE y col. *Actualité de Fourier: Colloque d'Arc-et-Senans* (Paris, 1975). La bibliografía más interesante sobre el tema fourierista, incluyendo secciones separadas sobre las obras de Fourier, las de la escuela, revistas y libros acerca del fourierismo, es el inventario de la colección fourierista que se halla en la Biblioteca Feltrinelli, de Milán, publicado por primera vez por Giuseppe DEL BO en el *Movimento Operaio*, n.s., I (1953), 73-130 y 299-321, ampliado en 1957 con el título de *Il Socialismo Utopistico: Charles Fourier e la Scuola Societaria (1801-1922). Saggio bibliografico* (Milán, 1957), pp. 1-111. Las *Oeuvres complètes*, 6 vols., que aparecieron en París entre 1841 y 1845, omitiendo los manuscritos de Fourier publicados en *La Phalange*, han sido superadas en varios aspectos por las *Oeuvres complètes* en 10 vols. (citadas aquí sólo a propósito de *Le Nouveau Monde amoureux*), publicadas en París por Editions Anthropos, 1966-1968.

la simonía. Durante la Revolución participó en los levantamientos de Lyon contra la Convención y concibió un gran terror hacia los alborotos sociales. Su patrimonio, que había sido considerable en un tiempo, fue confiscado durante el estado de sitio; encarcelado, escapó por los pelos de un convoy de víctimas contrarrevolucionarias que fueron ejecutadas en masa. Durante un corto período, estuvo admitido en el arma de caballería, y esta imagen de Fouier a caballo reavivó la admiración por los organizadores revolucionarios de la victoria en Francia.

La vida de un vendedor

En 1779, Fourier inició su carrera de vendedor viajero. En una de sus excursiones de negocios a París, realizada ese mismo año, el joven provincial del Franche-Comté vio una manzana en el restaurante de Février. Su precio en el menú era de catorce ochavos, mientras que en su pueblo se podían comprar por le mismo precio cien piezas de mejor calidad. Obviamente algo fallaba en una sociedad que toleraba tales diferencias. Cuando, años después recordó la escena del restaurante, situó el hecho en su verdadera perspectiva histórica. Había habido cuatro manzanas en el mundo: dos estaban destinadas a sembrar la discordia y otras dos a crear la concordia. Si Adán y París habían traído la miseria a la humanidad, la manzana de Newton había inspirado el descubrimiento de la ley básica de la atracción que rige el movimiento físico, y su complementaria, la manzana de Fourier, había impulsado la formulación de la ley de la atracción apasionada, que inauguraría la era de la felicidad universal. Estos episodios contemplativos configuraron la historia de su vida. No existían acciones heroicas, ni grandes relaciones amorosas, como quizás tampoco ninguna relación amorosa propiamente dicha. Una vez que se dio cuenta de que la civilización estaba corrompida por el vicio, Fourier se retiró a su mundo privado para mantenerse puro en medio del contagio reinante en la sociedad. Tan sólo los pocos discípulos que le acompañaron en los últimos decenios de su vida creyeron que se le reconocería un día como al hombre más grande de la historia.

Fourier, el solterón, vivió solo en una buhardilla comiendo en las humildes casas de comidas de Lion; le disgustaban los niños y las arañas, le encantaban las flores y los gatos, tenía la manía de medir las cosas con un bastón centimétrico, era bastante goloso, no podía digerir el pan, adoraba los espectáculos y los desfiles, y odiaba a los filósofos y su Revolución casi tanto como al rancio catolicismo. No cabe duda de que fue un bicho raro. La gente le llamaba loco, pero no hay pruebas fehacientes en cuanto a esta diagnosis clínica; su autopsia no reveló ningún signo de cerebro dañado. Es sabido que solía hablar solo, que trabajaba cuando le daba la vena, que podía pasarse una semana entera sin dormir, que era incapaz de concentrarse durante mucho tiempo en la misma ocupación (él mismo alude a su temperamento de mariposa), que era protestón, sobre todo con

miembros de su propia familia. Sus escritos parecían redactados en los manicomios de Charenton, tal era el veredicto de los periodistas contemporáneos, sin bien éste era un juicio menos insultante de lo que ellos imaginaban. Recuérdese que estas instituciones estuvieron pobladas en la época napoleónica por grandes conocedores del alma humana: el marqués de Sade, Henri de Saint-Simon, Choderlos de Laclos.

Las costumbres de Fourier eran meticulosas y sus modales algo rígidos. A veces se pregunta uno si este inventor del sistema de la atracción apasionada pudo experimentarla él mismo en su vida. Podía ser muy rencoroso, violentamente suspicaz, a la vez que mostró leves síntomas de paranoia; pero también sintió una gran compasión por la humanidad, siendo muy sensible a los sufrimientos de los hambrientos y a la monotonía de sus vidas. Sus conocidos han descrito su mirada fija y abstraída como si tuviera constantemente en estado de éxtasis; sin embargo, tuvo una excelente memoria, que alimentó con una lista infinita de hechos, que recogía al azar. Una vez que tomó forma la idea del falansterio, toda información posible al respecto era inmediatamente asimilada dentro de un sistema infinitamente detallado y complicado de disposiciones concretas de vida y trabajo en común. Fourier nunca dejó de recoger datos, de contar, de catalogar y de analizar. Si salía a dar una vuelta por París y le gustaba algún hotelito, en seguida se lo imaginaba como el marco arquitectónico ideal para la edificación de un falansterio. Parecía indiferente a los cambios de estaciones y de temperatura. Sus discípulos se dieron cuenta de que era incapaz de adaptarse a su entorno y, por amor al nuevo sistema, trataron de protegerlo contra los duros golpes de la fortuna; pero ¿se le podía tratar de chiflado por este motivo? Al contrario, el mundo y la civilización sí que estaban perdidos, y él estaba dispuesto a demostrarlo. «Los hombres deberían haber buscado sólo en la atracción –escribió en «La Nouvelle Isabelle», un manuscrito publicado por sus seguidores en el Volumen 9 de *La Phalange*– la interpretación de las leyes sociales de Dios y de nuestro destino común. A pesar de ello, nuestro planeta lleva veinticinco siglos de retraso en el estudio de la atracción. Si consideramos esta necedad, ¿no es razonable mantener que existen planetas locos como existen individuos locos, y que, si hubiera manicomios para planetas locos, no es verdad que deberíamos mandar allí al nuestro por haber desperdiciado dos mil quinientos años...?»[2].

La formulación inicial más importante de la doctrina de Fourier, la *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, apareció en 1808, casi al mismo tiempo que la primera publicación firmada de Saint-Simon y que la *Fenomenología* de Hegel. Pierre-Joseph Proudhon, un joven impresor de Lión, recordaría la impresión de la misma; los utópicos siempre se las han apañado para coincidir en el mismo lugar. Durante tres décadas, Fourier estuvo repitiendo lo que era esencialmente la primer formulación de su teoría, dando a conocer ampliaciones, abreviacio-

[2] «La Nouvelle Isabelle», *La Phalange*, 9 (1849), 237-238.

nes y resúmenes de la misma. *Le Nouveau Monde industriel* de 1827, la única versión que excluía su aburrida cosmogonía, fue sin duda la que más éxito tuvo. (Fourier escribió de propia mano en muchos ejemplares que todo el que entendiera los capítulos quinto y sexto de su obra había captado su verdadero significado.) El año anterior se había mudado a París, donde trabajó de empleado para la correpondencia en la casa de ventas de los neoyorkinos Curtis y Lamb, en la rue du Mail.

Durante el último período de su vida, Fourier pasó mucho tiempo intentando neutralizar los males específicos que la civilización causaba entre los individuos: estaba dispuesto a intervenir como fuera para conseguir mejores empleos a las criadas sobrecargadas de trabajo y esperó horas enteras a la puerta de los pequeños burócratas para que se concedieran pensiones a los veteranos de la guerra. Parece ser que, en su ocaso, halló un placer especial en la compañía de Madame Louise Courvoisier, viuda de Lacombe y hermana del ministro de gracia y justicia bajo Carlos X. Just Muiron, su primero y más leal discípulo, estaba sordo, y, como se comunicaban por escrito aun cuando estaban juntos, se han conservado muchas de sus soluciones propuestas a los problemas del falansterio. El 9 de octubre de 1837, murió Fourier en su piso de la rue Saint-Pierre de Montmartre. Victor Considérant, que le sucedió en la dirección de la escuela, era un hombre de calibre diferente. Bajo su dirección se convirtió el fourierismo en un movimiento político y social implicado en la subversión de la monarquía de julio, y se le dio mucha más importancia a la estructura del capitalismo que a la anatomía del amor, problema éste que para Fourier había tenido un gran trascendencia[3].

Fourier expresó el más olímpico de los desprecios hacia el medio millón de volúmenes sobre moral y filosofía que se habían ido acumulando a través de los siglos. Como él consultó pocos libros después de la educación estereotipada y clásica de su juventud, todo lo que sabía sobre el mundo lo había sacado de tres fuentes principalmente: de la introspección en sus propios deseos y fantasías, de los periódicos que leía con avidez y de la conversación. Como agente de ventas, había viajado lo suficiente para observar a los hombres de todos los estamentos de la sociedad, anotando sus conversaciones; y como habitual de la pensiones de la gran ciudad había escuchado atentamente todos los chismorreos. Estas gentes le mostraban lo que ansiaban realmente los hombres y las mujeres, y lo que aborrecían al mismo tiempo. Del lado escabroso de la vida familiar, aprendió muchas cosas en las diligencias de los viajantes de comercio así como escuchando los relatos de sus sobrinas, libertinas declaradas. La jerga de la civilización comercial la conocía bastante bien, ya que pasó trabajando largas horas en las casas de negocios. Sus conocimientos de las relaciones laborales le venían del interior de los talleres de Lión, y no de

[3] Cf. Victor Considérant, *Exposition abrégée du système phalanstérien de Fourier* (París, 1846), tercera edición de sus conferencias de 1841, vulgarización y simplificación de Fourier en la que todo su sistema se reduce a la organización del trabajo.

los tratados sobre economía política. «Yo me he criado en el mercado y en los establecimientos mercantiles –escribió en *Le Nouveau monde industriel*–; he visto de cerca las infamias del comercio y no las voy a describir de oídas como hacen nuestros moralistas»[4]. Mucho antes de los levantamientos de 1831 y 1834, cuando por vez primera se enarbolaron estandartes amenazadores de la clase obrera con consignas como: «Vivir trabajando o morir luchando», conoció la guerra eterna entre los grandes comerciantes industriales y los trabajadores textiles, que dependían de ellos para sobrevivir. En Lión había visto la competitividad más enconada, la hipocresía social y la prostitución. ¿Para qué le iban a hacer falta los libros? Los moralistas habían escrito disertaciones sobre lo que debían desear los hombres y la manera como debían comportarse; él sabía por experiencia directa cuáles eran las pasiones que agitaban a los hombres. Darles rienda suelta era la solución obvia y más sencilla al problema de la felicidad humana, creando de este modo una sociedad sin represiones. Fue misión de Fourier convencer a la humanidad de que el sistema que él había elaborado cuidadosamente era preferible al mundo asqueroso que aparecía reflejado diariamente en la prensa. Hasta el día de su muerte siguió sin comprender cómo podía haber alguien que rechazara la felicidad de la vida en la falansterio y prefiriera aguantar la miseria, el caos y las varias frustaciones de la vida cotidiana, que cada cual conocía muy bien.

Las obras en las que Fourier describió hasta la saciedad el sistema que había inventado están llenas de neologismos, de frases hechas e incluso de frases sin sentido. La paginación es de los más excéntrico, numerosas digresiones e interpolaciones vienen a interrumpir la argumentación, y las abundantes referencias que hace a acontecimientos triviales de la historia de principios del XIX sólo pueden interesar a un historiador de ese período. Los neologismos irritan sobre todo porque exigen una interpretación, un adivinar su significado, y son prácticamente intraducibles. El *Dictionnaire de sociologie phalanstérienne* sólo es útil para los ya iniciados en ese mundo secreto[5]. Fourier era consciente del hecho de que estaba desencadenando una alud de palabras de nuevo cuño, y en sus manusritos llega incluso a burlarse de sí mismo con este motivo. «¡Vaya, otro neologismo! ¡Muerte al culpable! Pero, ¿suena de verdad peor que *doctrinaire*»[6]. Los lectores de las obras publicadas durante su vida y de los extractos de sus manuscritos, espigados por miembros de la *Ecole sociétaire* después de su muerte, lo acusan de ampuloso, incomprensible, confuso y aburrido. Cuando se examinan los treinta y pico dossiers de sus papeles conservados en los *Archives Nationales* se saca una impresión curiosamente diferente. Fourier podía escribir de manera sucinta, con una lógica perfecta. Poseía un ingenio mordaz y su estilo era de lo más flúido.

[4] *Oeuvres complètes*, VI, 398-399.

[5] E. SILBERLING, *Dictionnaire de sociologie phalanstérienne: Guide des œuvres complètes de Charles Fourier* (Paris, 1911).

[6] Archives Nationales, Paris, 10 AS 20.

Uno se acerca a estos documentos esperando tropezare con la pluma monocorde de un columnista obsesionado, y en vez de ello aparece que su escritura es bastante divertida y no menos clara. Las intuiciones de Fourier se revelan mejor en los breves aforismos y en una cuantas fórmulas incisivas. A lo largo de su vida fue apuntando en sus carnés de notas y en hojas sueltas las ideas que le iban viniendo a la mente, y casi todo ello se ha consevado, a menudo en forma repetida. «Es preciso que tengamos algo nuevo. Intentos infructuosos durante tres mil años. Ergo negación absoluta. Exploración integral. Ciencias nuevas. Dudar de todo»[7]. Tal era su sistema de taquigrafía para los momentos de iluminación con el fin de que no se le olvidara nada. Pero el sistematizador que había en él tenía que recomponer todos estos cabos sueltos, y ahí empezaban las dificultades. Engarzaba cada una de las piezas en una cadena siguiendo un orden mecánico. Una sola página o un párrafo aislado, cuando da rienda suelta a la imaginación, se nos revelan como fuentes refrescantes en medio del desierto. A la hora de muñir los textos para la publicación, solía aplastarlos con una sobrecarga de detalles. El recurso a los manuscritos, aun cuando se pueden vislumbrar las mismas ideas en sus obras impresas, presta a sus concepciones una vitalidad que los escritos publicados han perdido con frecuencia.

El frecuente y a veces logrado juego de palabras de Fourier es difícilmente trasladable a otra lengua, y sus chispas de humor se desvanecen en la traducción. Los amigos más cercanos a este hombre solitario nunca le oyeron reír; sus análisis de las instituciones sociales vigentes, por otra parte, revelan un talante irónico por debajo de su ponderada máscara didáctica, ironía que siempre escuece y bromas que hacen generalmente bastante mella.

Los detalles de las descripciones de Fourier, así como las minuciosas disposiciones que cubren cada uno de los aspectos de la vida en el estado de armonía, rayan en lo obsesivo. El estilo es a veces espasmódico. Cada punto es un martillazo administrado con violencia. Fourier expresaba los males de una época enfrentada al desmoranamiento de las formas tradicionales, angustia que tal vez sintiera él con mayor virulencia que los demás. El ansia de orden que él revela con tanta intensidad es un grito salido del alma de la joven sociedad industrial. Su mundo fantástico de deseos insatisfechos, contrariamente a las imaginaciones de tantos hombres aislados, queda en cierto modo transmutado en un sistema ideal de organización social, que vendrá a ejercer una extraña fascinación sobre pequeños grupos de gente en todo el mundo civilizado, desde las estepas de la Rusia zarista hasta los desiertos de la trascendentalista Nueva Inglaterra. Si los sistemas mentales elevados son sublimaciones de un deseo no gratificado, la estructura obsesional de Fourier es un caso típico, ya que prácticamente todos los modelos de trabajo y amor propuestos para el falansterio se pueden rastrear de alguna manera en las necesidades no satis-

[7] *Ibid.*, 10 AS 20: cuadernos.

fechas de este hombre secuestrado. Fuera cual fuese la satisfacción que derivara Fourier de este sutil sistema ilusorio, no deja de tener sentido para nosotros, tanto tiempo después, porque los horrores cotidianos que él pinta sigen siendo actuales, y sus fantasías infantiles son compartidas por aquellos de entre nosotros que todavía no se han resignado al principio de realidad. Su sistema tiene muchas virtudes, principalmente la de su humanidad. Como Fourier se veia a la luz de todos los tipos psicológicos y se esforzaba por hallar soluciones a todos sus problemas, no podía por menos de abrazar a la humanidad entera con todas sus lacras, sus deseos secretos y sus obstinadas fijaciones. Nadie se veía rechazado, ni tampoco, claro, el niño Fourier.

¿Y quién puede afirmar que su sistema no es le verdadero bálsamo que estamos necesitando para nuestras heridas? ¿Quién sabe si la fórmula falansteriana no encierra el secreto de la felicidad futura? ¿Ha sido puesta en práctica alguna vez exactamente como prescribió Fourier? Los frustados experimentos del siglo XIX, las *Brook Farms* y las *New Harmonies*, no son concluyentes, pues en ninguno se observó al pie de la letra el requisito de que cada falansterio incluyera cada una de las 810 combinaciones posibles de caracteres psicológicos. El falansterio de Fourier no se ha podido refutar, como tampoco se ha refutado la República de Platón.

Desde el mismo comienzo, Fourier, al igual que Saint-Simon, estaba convencido de la inminente aceptación de sus proyectos para la transformación de la humanidad. Si Francia podía desperdiciar sangre y tesoros en los falsos sistemas de la Revolución y el imperio, ¿por qué no se le iban a conceder a él los fondos necesarios para la puesta en práctica del verdadero sistema? Este enemigo nato del racionalismo no podía entender la sinrazón en lo demás, cosa bastante frecuente. Durante toda su vida, nuestro comerciante lionés estuvo a la espera del poderoso cliente que le comprara el sistema. Bastaría con que un pontentado o millonario probara su plan en una legua cuadrada de terreno para que la humanidad se plegara ante la visión de la verdadera felicidad humana bajo el signo de la armonía, para que el mundo entero aceptara su irrefutable demostración científica y todos se precipitaran hacia los falansterios para saborear las delicias de este nuevo estado de vida. Cada día esperaba invariablemente la aparición de un mecenas que, por propia iniciativa, vendría a consultarle sobre detalles prácticos para el establecimiento de su modelo. Fourier nunca dejó de escribir cartas a posibles padrinos y de ingeniárselas para que le contestaran de alguna manera. Mandó su obra a John Barnet, el consul americano en Paris, asegurándole que su sistema era un método mejor para ganarse a los cheroqueses y los cries salvajes de Estados Unidos que la declaración de hostilidades, aserto que sin duda encerraba bastante verdad. En Aberdeen, Escocia, se anunció un concurso con un premio para el que mejor demostrara la bondad de Dios –precisamente lo que había intentado hacer la doctrina de las pasiones de Fourier–. Confiado en que ganaría la recompensa, mandó ilusionado las pruebas al comité, pero su actitud algo paranoica lo dejó en la estacada,

al declarar que el augusto tribunal esocés debía pedirle formalmente un ejemplar de su ensayo, para que quedara bien establecida de antemano su autoría, precaución que el creía razonable en caso de que muriera entretanto y su obra cayera en manos de algún plagiario. En 1817, decidió Fourier acudir al zar de las Rusias, ofreciéndole la tetrarquía del mundo si instauraba el nuevo sistema y prometiéndole que, bajo el influjo de los trabajos falansterianos, el clima de su imperio se volvería tan templado como el de la península italiana. En otra ocasión trató de sobornar a los Rothschilds con el reino de Jerusalén si decidían financiar sus proyectos. ¡Ah, si el rey de Francia quisiera por fin ordenar la fundación de un falansterio experimental! Estaba seguro de que, si se le concedía una audiencia de tan sólo tres minutos, conseguiría convencerlo. Los archivos de las monarquía de julio abundan en intentos repetidos por parte de Fourier para reducir su sitema a un breve memorándum, listo para el uso ministerial.

Aun cuando su ayuda facilitaría inmensamente la transición a la nueva sociedad, los llamamientos de Fourier no se limitaban a los grandes y poderosos. En la segunda y tercera década del siglo XIX, las revistas populares, llenas de flamantes anuncios, empezaron a actuar eficazmente sobre la conciencia de Europa con una fuerza desconocida hasta entonces, y él decidió adoptar estas técnicas en sus escritos. Como lo único que contaba eran los resultados, su estilo empezó a resentirse de los defectos periodísticos. El quería llamar la atención, soprender, ganar las voluntades, y para ello se sirvió de cualquier mecanismo que se prestara a estos fines. El imprimir en grandes caracteres las palabras más importantes, la frecuente mayusculización, la repetición de frases hechas, todo ello son síntomas, si se quiere, de la neurosis de Fourier, pero también reflejan un nuevo aspecto social de la existencia moderna. Fue en este sentido un precursor de los grandes héroes de la publicidad. Los saint-simonianos, tan sensibles a las tendencias psíquicas de su sociedad, eran igualmente creyentes declarados en la eficacia de la publicidad –palabra que empezaba a hacerse popular– y todos ellos empleaban los mismos ritmos oratorios que habían introducido los revolucionarios franceses en el arte europeo del discurso. Para traer la felicidad a la humanidad, tuvo que romper Fourier la barrera del silencio e ignorancia del público, familiarizándolo con la realidad de los falansterios, tan claramente superiores a la civilización. Y, paradójicamente, los instrumentos que se vio forzado a emplear fueron los mismos periódicos que transmitían las falsedades de la civilización contemporánea.. Fourier soñó con realizar algún acto sensacional que saliera en primera página de los periódicos y centrara así en su persona la atención pública. Aunque había sido encarcelado bajo el Terror, años después no fue «agraciado» por el Estado con una nueva condena, como si ocurriera con Saint-Simon, muriendo sin conseguir especial notoriedad. La prensa solía pasar por alto sus publicaciones, que quedaron amontonadas en los trasteros de los impresores y libreros.

Los grandes neuróticos no suelen quedarse en el plano sublime de sus propósitos absolutistas; así, al mismo tiempo que proclamaba la indivisibilidad de la verdad del sistema de los falansterios, en contraste con las mentiras contemporáneas, Fourier utilizó métodos para ganarse a la gente a este su nuevo orden lo mismo que se pretende encandilar a un niño enseñándole un bombón. Pero sus mentiras no eran comparables a las de la civilización porque, una vez que entraran en el umbral del Edén, los hombres verían con sus propios ojos que existía una felicidad reservada para ellos. Fourier intentó a menudo hacer pasar su completa revisión de la moral y de la sociedad como una mera «reforma industrial». Era como si hubiera esperado introducir los falansterios y arrastrar a la sociedad hacia la armonía sin que ésta se diera cuenta realmente de los que estaba sucediendo. Su propósito era claro: cambiar de arriba abajo el orden del mundo sin provocar ninguna gran controversia política ni religiosa. «¿Qué es el fourierismo?». Así empezaba su carta, nada cándida, al director de la *Gazette de France:*

No lo sé. Mi teoría es la continuación de la teoría de Newton sobre la atracción. Con este nuevo talante, él explotó solamente la veta material; yo exploto la industrial. Yo soy su continuador y nunca he esgrimido el nombre de *fouriériste.* Mi teoría de la sociedad no se ocupa de la reforma religiosa, política o administrativa, sino tan sólo de la reforma industrial aplicada a las funciones de la agronomía, la manufactura, la contabilidad, el comercio y los estudios generales. Si alguno demis discípulos toca algún tema prohibido, lo hace saliéndose de mi doctrina y no me concierne más que las divergentes opiniones de los monárquicos y los republicanos. Mi descubrimiento está destinado a todo el mundo, sin distinción de opinión –se trate de un rey o de un pastor, de un pródigo o de un miserable–. Tengo discípulos procedentes de varias religiones, católicos, protestantes, griegos, judíos, etcétera. Yo no les pido cuenta sobre sus creencias religiosas porque el mecanismo social del que soy inventor es aplicable a todas las religiones, con la excepción de los sanguinarios que inmolan víctimas humanas, y de los intolerantes que persiguen por diferencias de opinión, y de los que aceptan la esclavitud de los trabajadores y la venta y confinamientos de las mujeres»[8].

Para tranquilizar a los religiosos, Fourier proclamó en voz alta su fe en Dios; su más ampulosa acusación contra los críticos fue que eran ateos porque condenaban las pasiones que Dios había creado. La teología de Fourier no es la parte más sofisticada de su sistema. Su Dios no interviene en los detalles de las operaciones de este planeta porque tiene otros millones de mundos que atender; ha provisto a los hombres con los instrumentos necesarios para la felicidad, correspondiéndoles a ellos el adivinar el secreto de su empleo. No hay recompensas ni castigos individuales, tan sólo globales. A causa del atraso del planeta en descubrir la clave del verdadero sistema, los ya muertos se hallan ahora en una especie de limbo, esperando con ansiedad el triunfo de la atracción sobre la tierra

[8] *Ibid.*, 10 AS 20.

para que así queden libres para unirse a la materialidad universal y puedan reaparecer en algún otro mundo más afortunado.

Hacia el final de su vida, Fourier experimentó un gran desengaño al ver cómo las sectas de Owen y Saint-Simon se hacían con nuchos afiliados, o al menos ganaban una gran notoriedad. El espectáculo era doblemente doloroso para él: por una parte, estaban propagando falsas doctrinas y descarriando a la humanidad; por la otra, estaban robándole sus ideas y distorsionándolas. El interés público que despertaron estas sectas rivales era una seña de que la humanidad estaba madura para un nuevo sistema; los errores que propagaban eran por ello mismo mucho más viciados. Los owenianos eran combatidos sobre todo con argumentos *ad hominen* contra Robert Owen y sus métodos dictatoriales, pero, como los experimentos americanos ya se habían encargado de desacreditarlo, fueron los saint-simonianos el principal blanco de sus diatribas. Tuvo la suficiente vista para poner el dedo en las divergencias fundamentales entre el sistema de ellos y el suyo propio. Los saint-simonianos estaban preocupados principalmente por una revolución moral, pretendiendo inaugurar la nueva era predicando contra la pereza y las riquezas heredadas, instruyendo a los obreros sobre la manera de obedecer a sus superiores en la jerarquía y echando sermones sobre el amor universal. Intentaban cambiar nada menos que la naturaleza humana. Fourier, por el contrario, tomaba al hombre tal como era, un ser lleno de pasiones y deseos, y, combinando estas pasiones, esperaba hacerlo plenamente feliz. «Soy el único reformador que cuenta con la naturaleza humana, aceptándola como es e ideando los medios para utilizarla con todos los defectos que son inseparables del hombre», escribió a su discípulo Victor Considérant el 3 de octubre de 1831. «Todos los sofistas que pretenden cambiarla trabajan *negando al hombre*, y lo que es más, negando también a Dios, pues quiere cambiar o ahogar las pasiones que Dios nos ha regalado como impulsos fundamentales...» Los saint-simonianos siempre estaban hablando de una jerarquía de funciones en la sociedad ideal –precisamente lo mismo que él había venido predicando desde 1800 en su doctrina de las series pasionales ordenadas. «Veis cómo en esta cuestión de la jerarquía, como en todo lo demás, los sanit-simonianos toman el esqueleto o la sombra de mi método y lo desnaturalizan cambiándole de nombre... No quieren más jerarquía que la de las graduaciones de sus sacerdotes, que gobiernan arbitrariamente sobre todo el sistema social, especialmente a la hora de evaluar las capacidades»[9]. Los saint-simonianos pretendían hacer que todos amaran a toda la humanidad; esto era imposible, puesto que las simpatías amorosas eran selectivas. Su división tripartita de las capacidades en físicas, morales e intelectuales no hacían más que vulgarizar sus series más complejas. «Estos piratas científicos» robaban sus conceptos sobre el talento y el trabajo, transformándose en «capacidades» y «obras». Cuando un tal monsieur de Corcelle llevó a Fourier a una de las sesiones de

[9] *Ibid.*, 10 AS 21 (13). Fourier a Victor Considérant, Paris, 3 oct. 1831.

los saint-simonianos, se mostro claramente celoso ante su celebridad, exclamado una vez terminada la reunión: «¡Qué cosa más lamentable! Sus dogmas son verdaderos hachazos y, sin embargo, tienen un auditorio y muchos suscriptores»[10]. Fourier mandó a Enfantin una copia de su *Nouveau monde industriel*, implorando en vano a los saint-simonianos que experimentaran su sistema.

Existe un extraordinario paralelo cronológico entre las fortunas de Saint-Simon y de Fourier en las fechas de sus primeras concepciones, de sus primeras obras impresas y de sus primeras adquisiciones de adeptos en el año 1825. A pesar de las airadas denuncias de Fourier, está claro que los saint-simonianos no lo plagiaron, en el mismo sentido que no se plagiaban mutuamente los antiguos profetas. Estaban acordados según el mismo diapasón celestial y escuchaban los suspiros de la misma humanidad desgraciada. Saint-Simon había tenido la suerte de morir a tiempo y de inmortalizarse entre unos discípulos que se disputaban la verdadera interpretación de su mensaje. Fourier, con peor fortuna, vivió todavía doce años más después de la fundación de una escuela y un movimiento, y las publicaciones y conferencias públicas fourieristas se vieron obligadas a proponer la doctrina bajo el ojo vigilante del maestro. Fue un engorro para sus seguidores el que el viejo visionario siguiera vivo criticando todas sus movidas, reprendiéndoles desaforadamente, monopolizando sus revistas con sus propios escritos y boicoteando todas las proposiciones que no emanaban de él. Les hubiera venido muy bien el que estuviera muerto, al menos para mejor salud del fourierismo. Una vez que han transmitido su mensaje original, los mesías deberían desaparecer de la escena.

De entre todos los lugares posibles, fue Rumanía donde se organizó por fin el primer falansterio; un periodista, de regreso de París, había logrado convencer a un terrateniente para que experimentara este sistema con sus siervos en Scâeni (y luego en Bulgaria)[11]. Por desgracia, el falansterio provocó la enemistad de los demás propietarios, que temían el contagio de tales prácticas peligrosas, y así decidieron pasar al ataque y arrasar con fuego la incipiente sociedad de trabajo y amor. Se cuenta que los falansterianos defendieron con valentía su sistema; actualmente queda como signo de la presencia fourierista un muro del célebre falansterio, que el Estado soviético rumano de nuestros días venera como monumento histórico. La comuna de Scâeni es hoy la sede de una cooperativa dominada por un ambiente emocional fundamentalmente antifourierista. Cuando Mikhail Vasilevich Petrashevsky, el revolucionario ruso de 1848, intentó practicar el fourierismo entre los campesinos de su paupérrima región de san Petersburgo, su proyecto inspiró muy poco entusiasmo entre los ocupantes de la casa comunal. Una noche la encontró arrasada hasta los cimientos, acción emprendida por los sin ninguna duda

[10] Charles PELLARIN, *Fourier, sa vie et sa théorie* (París, 1849), p. 104.
[11] POULAT, *Les Cahiers manuscrits de Fourier*, pp. 14-15.

propios campesinos[12]. En 1865, en una novela corta hilarante, Dostoyevsky se burla a expensas de un pequeño burócrata de nombre Ivan Matveitch, quien, habiendo sido accidentalmente tragado por un cocodrilo en una exposición de san Petersburgo, resuelve desde las entrañas de la bestia «refutar todo y convertirse en un nuevo Fourier»; pero unos dieciséis años antes, Dostoyevsky había estado delante de un pelotón de ejecución, sentenciado a muerte por afiliación a los fourieristas de Petrashevsky. En 1841, Elizabeth P. Peabody anunció entusiasmada la siguiente buena nueva a los lectores del *Dial* de Boston: «Entendemos que Brook Farm se ha convertido en un establecimiento fourierista. Nos alegramos de ello, porque las personas que forman dicha asociación tendrán una maravillosa experiencia. Queremos que cuente con la bendición de Dios. Ojalá se convierta en la universidad donde aprendan los jóvenes americanos sus deberes y se hagan dignos de este amplio país de su heredad». El *New York Tribune* fue utilizado durante más de un año por Albert Brisbane para hacer avanzar la causa del fourierismo en su columna habitual; había sido iniciado a este sistema en París por su inventor a cinco francos la lección. Una historia auténtica y completa del fourierismo y de su influjo incluiría muchísimos lugares y asentamientos, desde las praderas de la América de mediados del XIX hasta los kibbutzim del moderno Israel. Sin embargo, se puede asegurar una cosa, y es que el maestro habría rechazado sistemáticamente cada una de las experiencias por considerarlas falsificaciones viciadas de su doctrina.

MUERTE A LA FILOSOFÍA Y A SU CIVILIZACIÓN

El método básico de Fourier implicaba una deliberada negación total de todas las escuelas filosóficas y morales del pasado. Un *Ecart absolu*, como él decía. Su definición la dio en seguida en su *Théorie des quatre mouvementes*, un addéndum metodológico a la duda cartesiana. «Presumo que los medios más certeros para llegar a descubrimientos útiles es alejarse en todos los sentidos de los métodos seguidos por las ciencias dudosas, que nunca facilitaron un invento que fuera de mínima utilidad para la sociedad, y que, pese al inmenso progreso de la industria, nunca consiguieron hacer disminuir la pobreza; por eso he decidido oponerme constantemente a estas ciencias»[13]. La acumulación de cientos de miles de volúmenes no le había reportado nada a la humanidad. Las bibliotecas abarrotadas de pomposos y sentenciosos pensadores no habían logrado acercar una pizca la humanidad a la verdadera felicidad. La teoría de las pasiones de Fourier ocupaba una posición de gran trascendencia en la

[12] Cf. Franco VENTURI, *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia* (Nueva York, 1960), p. 83.

[13] *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales: Prospectus et annonce de la découverte* (1808), en *Oeuvres complètes*, I, 7-8.

historia de los descubrimientos científicos. No había importado mucho el que los hombres ignoraran los movimientos de los planetas antes de Copérnico, el sistema sexual de las plantas antes de Linneo, la circulación de la sangre antes de Harvey o la existencia de América antes de Colón; pero cualquier retraso en la prueba e inauguración del sistema de la atracción apasionada era sentido en la propia carne de la humanidad. Las guerras destruían cada año por lo menos un millón de vidas, y la pobreza veinte millones más; no se podía seguir así ni un minuto más. Como la mayoría de los grandes genios revolucionarios se habían visto obligados a desempeñar oficios muy bajos para sus capacidades, la humilde condición de Fourier no era ningún elemento válido para juzgar sobre el mérito de su sistema. Metastasio había sido portero, Rousseau un empleado mal pagado y Newton un trabajador en los mercados *(sic)*[14]. A él le tocaba ahora unirse a tan augusta compañía adoptando el mismo principio dialéctico subyacente al *écart absolu*, que había sido la guía de aquéllos –una inversión total de las ideas filosóficas que habían mantenido encadenada a la humanidad durante tres mil años–. «Se alejó de todos los senderos conocidos»[15]. El *écart absolu* fue desarrollado de manera independiente más tarde por Nietzsche en su búsqueda de un nuevo sistema moral, y la misma fórmula reaparecería también con Rimbaud. André Breton reconoció correctamente en Fourier a un importante predecesor de su propia escuela superrealista, y, con espíritu filial, compuso una *Ode à Fourier*.

Los dos conceptos abstractos de filosofía y moral se disputaron el puesto de bestia negra en la apreciación personal de Fourier. Cuando la *Revue encyclopédique* se dignó por fin publicar un artículo sobre sus obras, éstas aparecieron clasificadas bajo la odiosa rúbrica de «filosofía», para gran desmayo del leal discípulo Just Muiron, quien escribió a Clarisse Vigoureux el 12 de mayo de 1832: «¡¡Filosofía!! ¡Precisamente lo que le hacía falta al maestro! Estoy terriblemente asustado»[16]. Y hoy día, a tanta distancia de su muerte, sigue Fourier siendo maltratado por el destino: le llamamos utópico, con lo que se le inserta en el mismo volumen que muchos de sus peores enemigos. Las respetuosas ideas generales del pensamiento del XVIII y de principios del XIX –virtud, luces, emancipación, racionalismo, positivismo, industrialismo– eran para Fourier conceptos vacíos de significado, meras palabras sin nada detrás. El progreso, concepto príncipe entre los demás, y que fuera la idea mágica para Turgot y Condorcet, así como para Saint-Simon y Comte, era un engaño inicuo porque pretendía mejorar la civilización, lo que era manifiestamente imposible. La civilización tenía que ser destruida, pues no tenía ningún arreglo posible. Para Fourier, la sociedad civilizada era como una prisión: los filósofos trataban de mejorar las condiciones de vida de esta prisión, cuando lo que había que hacer era romper los barrotes y escapar.

---

[14] Archives Nationales, 10 AS 20.

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*, 10 AS 40, Just Muiron a Mme. Clarisse Vigoureux, 12 de mayo de 1832.

Entre las imágenes que emplea Fourier, destaca la del mundo considerado como algo a la vez continuo y cíclico. La sociedad estaba destinada a subir a través de una serie de unas dieciséis épocas, desde las profundidades del salvajismo hasta el cénit armonioso que él columbraba. Siempre listo para inventar nuevas nomenclaturas, el cerebro de Fourier, fertilísimo dentro de su lenguaje privado, ideó una terminología para cada una de las fases de la serie escalonada. La progresión no es infinita, pues, tras haber pasado la fase de la armonía, el hombre tiene necesariamente que bajar los dieciséis peldaños de la escalera hasta una forma social aún más primitiva que el estado salvaje, en cuyo punto desaparecerá afortunadamente en medio de la disolución general de las cosas. En el sueño fourierista, el anhelo de progreso en la felicidad está íntimamente asociado a una visión de destrucción final. La humanidad es invitada a los placeres mundanos del falansterio, pero no se le da ninguna promesa de eternidad. Las delicias de la tierra son reales, pero necesariamente transitorias: así pues, hay que aprovechar el momento presente. Con cuidado minucioso, Fourier va ordenando los aproximados períodos de tiempo originariamente repartidos para cada uno de los dieciséis estadios ascendentes del calendario histórico, pero, como esta repartición no es inflexible, es posible abreviar los períodos intermedios y acelerar el proceso que va del salvajismo a la armonía. En el orden de Fourier se exige un ritmo más acelerado que en el de Condorcet, ya que el destino total del hombre en la tierra es patéticamente finito. Si nos damos más prisa para que llegue la felicidad de la armonía, conseguiremos alargar la duración del período de la felicidad perfecta que es capaz de gozar la humanidad. En tanto en cuanto que se dejaba al hombre languidecer en un estado de «civilización» o en interludios prearmónicos tales como el «garantismo» o el «sociantismo», se privaba a generaciones enteras de su parte de dicha. Las partes cuantitativas de la historias estaban fijadas; se podía pasar la vida en la miseria o en la más pura felicidad. Se trataba de una elección humana. Fundamentalmente, el aligerar la cadencia de la evolución dependía de la propagación de la teoría correcta, como ya dijera Condorcet y dirían después los más importantes ideólogos del siglo XIX.

Fourier vio en los jacobinos a los enemigos principales de la raza humana, por haber llevado a la humanidad por los caminos ciegos de la falsa doctrina. Eran reaccionarios que solicitaban la perfección de los supuestos valores morales de la civilización precisamente cuando de lo que se trataba era de abolirlos por completo. Predicaban la ética estoica de la renuncia y los méritos del comercio competitivos cuando la humanidad estaba sedienta de placer y de orden; su culto de la virtud era la esencia del mal antiarmónico. Su fútil revolución política había derramado sangre humana sin ni siquiera la coartada redentora de la carnicería napoleónica: las perspectivas de unir bajo la misma égida a la humanidad entera. En su pretensión de descubrir la felicidad en la libertad, la igualdad, la fraternidad y la moderación del deseo, la filosofía jacobina era la encarnación perfecta del antifourierismo.

En todas las obras de Fourier se detecta una especie de contrapunto entre los sufrimientos emocionales y físicos del hombre en el estado de civilización y la felicidad perfecta alcanzable en el falansterio. Como ya dijera Burke en su intento de combatir el reino francés de la virtud, no hay manera de refutar una utopía. Por mucho que demuestres que su estructura ideal es de imposible realización, que vendrán incuestionablemente numerosos males a envenenar su armonía, que el sistema propuesto es contrario a los intereses de los poderosos, que viola nuestro conocimiento de la naturaleza humana y contradice la sabiduría de los tiempos, los utópicos como Fourier te instarán a que te fijes una vez más en los engaños de la civilización contemporánea, en las falsedades que contaminan todas las relaciones humanas en la sociedad tal y como está constituida en la actualidad, hasta que retrocedas con horror, suplicando que te lleven a un falansterio. El espíritu de Jean-Jacques, el enemigo de los filósofos, late detrás de cada una de las líneas que escribió Fourier. El juego de contrastes entre el hombre natural y el artificial del *Discurso sobre la desigualdad* se refleja en la antítesis del hombre feliz del falansterio y el hombre desgraciado de la civilización.

El deseo del hombre de cumplimentar la totalidad de su naturaleza apasionada era voluntad de Dios. Como la naturaleza y el Dios que la había hecho habían dotado al hombre de pasiones, era preciso darles a éstas una expresión absolutamente libre. Aun el mismo Rousseau había solido evitar una posición extrema naturalista parándose en un punto de moderación estoica. En el vocabulario de Fourier, la moderación, junto con la libertad y la igualdad, era una palabra grosera y peyorativa: limar, restringir o reprimir un deseo era una acción contraria a la naturaleza, y por tanto fuente de corrupción. La naturaleza nunca decretaba la moderación a todo el mundo; ni, en ningún caso, ordenaba jamás la moderación en todas las cosas para toda la gente. Fourier se burlaba de los moralistas filosóficos por ir contra sus propios métodos empíricos al pontificar sobre cómo *debían de* ser los hombres, qué *debían de* hacer y qué sentimientos *debían de* tener. Sus disquisiciones eran puras tonterías y su moral se basaba en unos cuantos preceptos rimbombantes que ellos, en su hipocresía, nunca practicaban. Fourier no partía de los principios racionales de la ley natural, sino de una investigación sobre lo que querían realmente los hombres, sobre sus impulsos y pasiones profundas. A pesar del fatal movimiento histórico de la humanidad a través de un total de treinta y dos estados en sentido ascendente y descendente por la escala del progreso, las pasiones humanas básicas habían sido, y seguirían siendo, exactamente las mismas en todo tiempo y lugar, pudiendo ser identificadas y analizadas. Sólo había diferido con los tiempos la oportunidad de expresar tales o cuales pasiones. Como las pasiones eran constantes, la historia humana era un estudio de la represión a distintos niveles.

Desde que se iniciara la civilización tres mil años atrás, las fuerzas externas de la naturaleza habían sido lo suficientemente domeñadas por el hombre para satisfacer totalmente todos los deseos humanos del planeta;

había sido teóricamente posible durante todos estos siglos que la miserable humanidad pasara de la civilización a la armonía. La crisis del hombre apasionado no era, pues, una novedad de la reciente época de transición entre la sociedad feudal y la industrial. El mal gratuito había sido la suerte de la humanidad desde que fuera posible en abstracto el equilibrio entre los deseos y las satisfacciones. En el período reciente, con el desarrollo de la ciencia y la gran extensión, de las relaciones comerciales, se había hecho todavía mayor el abismo existente entre la capacidad potencial de la sociedad para apaciguar los deseos y las renuncias restrictivas impuestas por la civilización. El progreso de las artes y las ciencias no se había correspondido con un aumento en las gratificaciones. El estado de la civilización se había extendido más allá del espacio del tiempo correspondiente –el período en que se ampliaban las capacidades humanas–; había multiplicado las restricciones artificiales, recortado el placer y propagado las represiones. Bajo la civilización, ni los ricos ni los pobres se habían dado verdadera cuenta de su potencial de goce.

Fourier había sido advertido por sus discípulos más prudentes para que retirara sus reflexiones sobre el amor con el fin de que sus ideas sobre la organización del trabajo resultaran más digeribles para los filósofos y menos ultrajantes para la sociedad civilizada racional. Pero esto era tocar al mismo corazón de sus sistemas de armonía. «El amor en el falansterio no es, como ocurre con nosotros, un recreo que distrae del trabajo: antes bien, es el alma y el vehículo, así como la fuente misma, de todos los trabajos y de toda la atracción universal.» Imagínese que se pidiera a Praxiteles el desfigurar a su Venus. «Rompería antes los brazos de todos los filósofos que los de mi Venus; si no saben apreciarla, prefiero enterrarla en vez de mutilarla»[17]. Que se vaya la filosofía a las profundidades del infierno de donde vino. Fourier está dispuesto a que su teoría caiga en el olvido general antes que tener que «cambiar una sola sílaba» para dar gusto a esta banda nefasta. Con todo su absolutismo y sus obsesiones, se puede afirmar que fue un digno sucesor de Jean-Jacques. Los filósofos, o bien aceptaban toda su teoría hasta sus íntimos detalles, con todos los mecanismos de las series apasionadas, o se cerraba todo posible diálogo con ellos. No había lugar para compromisos con la filosofía ni con la civilización. Su sistema era una verdad total que tenía que conservar su integridad; modificar el mínimo aspecto del mismo equivalía a su destrucción.

Los filósofos eran unos infames que había que aniquilar; Fourier es el anti-Voltaire por antonomasia. Los seguidores contemporáneos de los pretenciosos moralistas del XVIII, que creían en la perfectibilidad de la razón, habían formado una cábala –su imaginación de un complot nos recuerda a Burke– para aplastar todo intento de verdadera invención y, sobre todo, al único inventor capaz de asegurar la felicidad de la humanidad. La nueva superstición filosófica, la exaltación de la razón a expensas

[17] *La Phalange*, 9 (1849), 200.

de las pasiones, tenía que ser dejada a un lado para que se abriera paso la verdad fourierista. La moral predicada por los filósofos de todas las edades había sido siempre una máscara hipócrita. París y Londres eran los principales «volcanes de la moral», que cada año arrojaban sobre el mundo civilizado verdaderos torrentes de sistemas morales, y, sin embargo, estas dos ciudades eran bastiones de la depravación. Atenas y Esparta, los antiguos centros de la filosofía, habían adoptado un sistema pederasta como camino hacia la virtud.

En la designación divina del insignificante Fourier como paladín de la nueva doctrina de salvación, había un símbolo, una correspondencia con la elección bíblica del hijo de un carpintero pobre para confundir a los escribas. «Finalmente, para consumar la humillación de estos titanes modernos –escribió en su *Théorie des quatre mouvements*–, Dios decretó que fueran desbaratados por un inventor ajeno a las ciencias, y que la teoría del movimiento universal le tocara exponerla a un hombre casi iletrado; un simple empleado que va a confundir a los autores de libros políticos y morales, fruto vergonzoso del charlatanismo antiguo y moderno. En fin... No es la primera vez que Dios se sirve de un hombre sencillo para humillar a los grandes y escoge a un hombre oscuro para transmitir al mundo un mensaje de suma trascendencia»[18].

Las obras de Fourier constituyeron el ataque más detallado a los usos de la civilización desde la publicación de los escritos de Rousseau. Lo que le faltaba a Fourier en estilo le sobraba en profusión de detalles. Los cotilleos de los comerciantes corrientes, el aburrimiento de la vida familiar, los desengaños del matrimonio, la dureza de la vida del campo según el sistema patriarcal y las miserias del pauperismo de las grandes ciudades, los males de la concurrencia descarnada, el desperdicio del genio, los sufrimientos de los niños y de los ancianos, los derroches de las crisis económicas y las guerras, todo ello exigía a gritos el rechazo de la civilización como época humana. La prueba irrefutable de que era radicalmente antinatural estaba en el hecho de que los niños y los salvajes, que eran los que más cerca estaban de la naturaleza, no gustaban de los métodos de la civilización hasta que éstos se les imponían por la fuerza. Los mecanismos coercitivos de la sociedad, disfrazados de razón, deber, moderación, moral, necesidad o resignación, no valían para nada. Con objeto de mantener su dominación, el aparato del mundillo mercantil y de la moral, llamados civilización, se había visto obligado a acudir a instancias más terribles: al verdugo con sus accesorios, a las prisiones y a las bastillas. «Intentad suprimir estos instrumentos de tortura y al día siguiente veréis a todo el pueblo abandonar el trabajo y regresar al estado salvaje. La civilización es, por tanto, una sociedad contraria a la naturaleza, un reino de violencia y astucias, toda vez que la ciencia política y la moral, que han empleado tres mil años en crear esta monstruosidad, son ciencias contrarias a la naturaleza y dignas del más absoluto despre-

[18] *Théorie des quatre mouvements*, en *Oeuvres complètes*, I, 143-144.

cio»[19]. La meta natural del hombre era la suficiencia de placeres y riquezas, y no la penuria, la castidad y el ahorro; orden y libre elección, y no anarquía individualista; en vez de la filosofía negativa de la represión, hacía falta una filosofía positiva de la atracción. Las doctrinas civilizadas de «la riqueza de las naciones» sólo habían conseguido cubrir de harapos a la gran mayoría de los trabajadores. La suerte de la gente corriente bajo la civilización era peor que la de los animales.

Fourier fue repasando uno por uno los supuestos logros de la revolución industrial, concluyendo que los hombres habían sido más desgraciados con la introducción de la máquina de vapor y el ferrocarril que no lo fueran nunca antes. El coche de vapor y el barco de vapor, que rivalizaban con los saltamontes y los salmones en velocidad, eran indudablemente admirables trofeos para el hombre, pero estos prodigios eran prematuros. Bajo las condiciones vigentes de la sociedad civilizada, éstos no conducían a la meta de aumentar en igual proporción el bienestar de todas las clases sociales; los ricos, los acomodados, los de vida ajustada y los pobres. Existía un abismo entre el progreso de la industria material y el atraso en la política laboral, es decir, en el arte de aumentar la felicidad de las naciones en proporción con el progreso de sus trabajos. Los hombres estaban retrocediendo en todas las ramas del saber más útiles para ellos. Entre las naciones que trabajaban más duramente –Inglaterra, Irlanda y Bélgica–, la clase pobre incluía a un treinta por ciento; en zonas no industrializadas –Rusia, Portugal–, el número de indigentes era del orden de un tres por ciento, diez veces menos que en los países industrializados. En términos de verdadero progreso, el sistema social era, pues, una contradicción, un mecanismo esencialmente absurdo, cuyos elementos de bien potencial se habían revelado inservibles. Era como transformar oro en cobre, y esto se había dado siempre que había querido intervenir la filosofía. La filosofía había intentado dirigir a los monarcas y a los pueblos. ¿A dónde los había conducido? Los soberanos estaban cada vez más entrampados y dependientes de los usureros, y rivalizaban los unos con los otros en el arte de arruinar sus Estados, mientras la gente a la que habían prometido felicidad lo estaba pasando muy mal intentando buscar trabajo y alimento, sin saber nunca lo que le depararía el mañana. Tales eran los frutos de la ciencia del engaño, llamada política económica. Había que desvelar lo que era el progreso en el fondo: mero cambio insensato que, como un caballo desbocado, iba de un lado para otro sin rumbo fijo.

Los escritos de Fourier se convirtieron en un *locus classicus* para la descripción de los males del capitalismo, del robo de los mercados de valores, de la «corrupción del comercio», de las miserias de las crisis económicas, del atesoramiento y de la especulación. El orden civilizado era como una mesa llena de comida que se disputaban los comensales trozo a trozo, mientras que, de vivir en la abundancia del falansterio, cada hom-

[19] Archives Nationales, 10 AS 20 (3).

bre habría servido graciosamente a su comensal. ¿Cómo podían declarar los moralistas que les escandalizaban las relaciones intrincadas de amor en el estado de armonía cuando toleraban impasiblemente el amontonamiento de hombres y mujeres en las buhardillas de Lión como si fueran sardinas en lata? De todas las consecuencias de la anarquía industrial y comercial, a Fourier le irritaba sobre todo el desperdicio de los recursos naturales y de los productos de la tierra, ya que esto significaba una disminución peligrosa del placer potencial de la humanidad. Su experiencia al ver tirar al mar bancos enteros llenos de arroz durante una crisis de hambre con el solo fin de mantener elevados sus precios tuvo una significación simbólica parecida a su visión de la manzana vendida a un precio desorbitante. Los intermediarios del mecanismo social contemporáneo que no estaban directamente relacionados con la producción –porteros, soldados, burócratas, mercaderes, abogados, prisioneros, filósofos, judíos y los desempleados– eran personas inútiles y parásitos; vivían a expensas de los productores, de los salvajes, de los esclavos y de los niños.

La crítica de la civilización de Fourier se centró en la denuncia de la gran miseria que originaba. Prácticamente todos los hombres –no sólo el proletariado– son pobres porque sus pasiones están insatisfechas, sus sentidos no están apaciguados, sus emociones amorosas están doblegadas, de manera que sus sensibilidades sociales naturalmente complejas sólo encuentran salida por canales muy limitados y no menos lamentables. Como consecuencia de ello todos los hombres están aburridos. La distinción entre ricos y pobres sigue siendo importante en la civilización porque entre los ricos hay una pequeña minoría que cada día goza más plenamente de los placeres, mientras que los pobres yacen privados casi de todo. Si la gastronomía de los ricos es mediocre, los pobres padecen hambre propiamente hablando. Si los ricos pueden aliviar su aburrimiento, al menos parcialmente, cambiando de mujeres y de ocupaciones y gratificando sus sentidos con música y bellos paisajes, los pobres están pegados a su pequeña parcela de tierra y están condenados a dejarse la piel en duras faenas repetitivas, prácticamente ignorantes de lo que es el placer. Una hacienda basada en la organización de la familia es una unidad demasiado circunscrita para contentar al hombre. Si la distinción más obvia entre ricos y pobres es económica, los conceptos de riqueza y lujo (con su opuesto, la pobreza) tienen para Fourier unas connotaciones más amplias. La verdadera riqueza de la pasión es lo que ensalza Fourier, y no la mera riqueza del deseo o la fantasía; ser rico significa darse activamente a las delicias sensuales. Fourier purificó el lujo de su estigma teológico cristiano y destronó la pobreza de su posición ideal como virtud excelsa. «La pobreza es peor que el vicio», diría en más de una ocasión citando a sus paisanos del Franche-Comté. En el estado de civilización, el conflicto de clase se ha vuelto endémico porque los pobres, que no tienen ninguna satisfacción, odian a los ricos, que aparentan estar colmados (aunque en realidad no lo estén), y los ricos temen a los pobres, que podrían despojarlos de sus placenteros privilegios... La visión del sistema de

dominación de clase como forma de represión instintual –de que volvería a hablar Freud en sus últimas obras– fue desarrollada por Fourier de manera extensiva.

La vida familiar, institución social clave del estado civilizado, fue el ejemplo preferido de Fourier como institución antinatural que mantenía aherrojados a los seres humanos, trayendo la miseria a todos sus miembros. Si, a primera vista, la familia patriarcal monógama de los franceses daba la impresión de ser un sistema bajo el cual los varones eran libres de satisfacer sus pasiones sexuales fuera del yugo marital sin padecer derogación alguna, siendo las hembras las únicas esclavizadas, las realidades del matrimonio contemporáneo eran opresivas tanto para los hombres como para las mujeres. El recorte legal de los deseos de las mujeres había dado como resultado la invención de innumerables subterfugios para evadir la ley, así como la difusión por toda la sociedad de un espíritu general de hipocresía. El poner los cuernos estaba al orden de día. La anatomía que hace Fourier del adulterio moderno, con sus intrincadas categorías y tipologías –catalogó unas sesenta situaciones ideales, variando de manera sutil según los temperamentos de las tres personas implicadas y su correspondiente estatus social– es una proeza de análisis psicológico, que atrajo la admiración del no menos buen observador de la comedia humana que fuera Honoré de Balzac. El marido no es de ninguna manera el único que sufre y que queda en ridículo en el drama, ya que los adúlteros nunca calman completamente sus pasiones y tienen que pagar muy caro por una pálida imagen del verdadero contento.

De sus conversaciones con hombres que se vanagloriaban de sus conquistas, Fourier, que carecía de las delicadas técnicas estadísticas de los sexólogos contemporáneos de Indiana, llegó a la conclusión de que había un promedio de seis relaciones de fornicación antes del matrimonio y otras seis después del mismo por parte de cada miembro del sexo femenino. Pero, ¿que ocurre con las excepciones?, se pregunta retóricamente en una sección de su *Traité de l'association domestique-agricole* picantemente titulado «Equilibrio subversivo». Hay un hombre que pretende que se ha casado con una virgen. Declara en este sentido tener buenas pruebas de ello. Concedido, si se ha casado cuando ella era muy joven. Pero si ella no ha producido, antes del matrimonio, el número de actos de amor ilícito necesario para conservar el «equilibrio subversivo», tendrá que recuperar después con doce relaciones adulterinas después del matrimonio. «No, dice el marido, pues será casta. Ya me encargaré yo de ello». En ese caso es necesario que el vecino compense con veinticuatro infracciones, doce fornicaciones y doce adulterios, ya que el equilibrio general exige doce relaciones ilícitas por hombre. Si admitimos la relativa exactitud de sus informadores, los cómputos de Fourier eran impecables.

Las mordaces descripciones de Fourier de las relaciones maritales supuestamente monógamas en un estado de civilización iban destinadas a

[20] *Traité de l'association domestique-agricole* (1822), en *Oeuvres complètes*, II, 413.

hacer callar a aquellos críticos del amor libre en el estado de armonía que habían denunciado su materialismo bestial. El matrimonio de la sociedad contemporánea, escribió en la *Théorie de l'unité universelle*, «es una pura brutalidad, un apareamiento casual provocado por el juego doméstico sin ninguna ilusión de la mente ni del corazón. Este es el modo normal de vida para la gran masa de la gente. Parejas amorosas y aburridas que no hacen más que disputarse todo el día se reconcilian debajo de las sábanas porque no tienen dinero para permitirse dos camas, y sólo así triunfa durante unos minutos el contacto, la súbita alegría de los sentidos sobre la saciedad conyugal. Si esto es amor, hay que reconocer que es del género más material y trivial que imaginarse pueda»[21].

Los deseos de la mayoría de la gente van en el sentido de la poligamia; si no, ahí están esas secretas bacanales que tienen lugar en las aldeas y la comunidad de mujeres que se da prácticamente entre los ricos. La gran mentira «apasionada» del amor en el estado de civilización se basa en el dogma filosófico de que todos los hombres y mujeres son iguales en sus necesidades. Esto es simplemente falso. Los hombres y las mujeres tienen diferentes necesidades de amor en diferentes períodos de su ciclo vital. Incluso las personas del mismo grupo de edad tienen tendencias amorosas claramente divergentes que van desde la extrema inconstancia –don Juan representa perfectamente este tipo entre los hombres– hasta el raro extremo de la monogamia. Someterlos a todos por igual a la misma ley rígida tendrá como consecuencia inevitable una ola general de infelicidad.

El evangelio de Fourier era el triunfo definitivo del ideal romántico expansivo. La verdadera felicidad consistía en la plenitud y goce de una abundancia de placer cada vez mayor. La meta del hombre no estaba en la consecución de ilusorios derechos jurídicos, sino en el florecimiento de las pasiones. Aunque la civilización fue en un principio un avance con relación al salvajismo, su superioridad no era lo suficientemente evidente en el estado presente para atraer a salvajes o bárbaros. En el mundo civilizado, la concurrencia anárquica, el monopolio, el feudalismo comercial y la especulación en los negocios estaban despojando a la tierra de sus riquezas, extendiendo la miseria y fomentando el latrocinio bajo el disfraz del comercio. Los hombres, dotados de diversas naturalezas apasionadas, estaban uncidos al yugo del matrimonio monógamo, que les obligaba a buscar clandestinamente otros placeres sexuales. El hombre tenía una necesidad progresiva de delicadezas alimenticias; estos placeres gastronómicos estaban siendo negados ahora para la gran masa de la población, siendo el puro hambre el destino común para una porción sustancial de la misma. Los hombres estaban aburridos a causa de la insulsa vida familiar civilizada, y en sus fiestas y reuniones diversas se dejaba traslucir un decidido aunque vano intento por huir del tedio, ese corrosivo enemigo de la especie.

---

[21] *Théorie de l'unité universelle*, *Ibid.*, IV, 462.

Las doce pasiones

«La atracción apasionada» fue definida por Fourier al principio de *Le Nouveau monde industriel* como «el impulso que nos ha dado la naturaleza, anterior a cualquier reflexión y que persiste a pesar de la oposición de la razón, el derecho y el prejuicio...»[22]. En la parte central de su sistema aparece la identificación de las pasiones del hombre –de sus impulsos instintuales fundamentales– que, como los signos de zodiaco, los dioses del Olimpo y los apóstoles, presentan el número de doce. Por desgracia, le vemos cambiar frecuentemente su nomenclatura, introduciendo neologismos en «–ismo» y en «–ico», en competición con los acuñadores de eslogans filosóficos estilísticos. No obstante, se pueden describir las pasiones que él enumera con relativa facilidad, sin que resulten tampoco imposibles de traducir. El de Fourier es un sistema orgánico, concebido en analogía con un árbol –símil favorito también de Saint-Simon–. Del tronco, que se llama *unitismo*, brotan las tres ramas principales de las pasiones: el grupo y lo serial. Cuando se considera el unitismo como una pasión distinta, es la que une la felicidad del hombre, con todo lo que le rodea, con el resto de la humanidad. A veces es un nombre más del sentimiento general que los contemporáneos traducían por filantropía y que Saint-Pierre había llamado con el nombre de *bienveillance* (los moralistas escoceses estudian el problema también con esta última acepción de benevolencia). Cuando Fourier no sabía ya que hacer para comunicar de manera positiva sus ideas al respecto, definió el unitismo como el polo opuesto del egoísmo, emoción que tiranizaba el estado de civilización. El unitismo daba el tono dominante del estado de armonía; integraba a las demás pasiones, por lo que se le podía considerar propiamente el tronco del árbol.

La primera rama de las pasiones es lo lujoso, categoría que designa los deseos de los cinco sentidos. Cada una de las pasiones de esta rama tiene una manifestación interna y externa. La interna significaba la mera capacidad física para dar a los sentidos un gran desarrollo, aspecto en el que varían por naturaleza los seres humanos. En el estado de civilización, la plenitud lujosa y externa de las pasiones de los sentidos depende de la riqueza; de ahí la anomalía, característica de esta condición humana viciada, de que haya personas dotadas de apetitos finos y de estómagos vigorosos capaces de grandes proezas gastronómicas que se estén muriendo de hambre, y que haya asimismo hombres con una sutilísima capacidad musical que no puedan ir a la ópera, mientras que las salas de conciertos están a menudo abarrotadas de personas negadas para la música pero que aprovechan la ocasión para lucir sus galas. Si se consigue abolir prácticamente la barrera de la penuria, la armonía permitirá el florecimiento de todos los sentidos internos. Fourier enriquece la visión con estructuras elegantes de un cuidadoso trazado urbanístico y escuchando buena músi-

[22] *Ibid.*, VI, 47.

ca; desea asimismo ofrecer nuevas oportunidades para el desarrollo del sentido del gusto –en uno de sus viajes, este pobre empleado, eterno residente de pensiones provinciales, tuvo la ocasión de conocer a Brillat-Savarin en persona.

Las cuatro pasiones del grupo, otra de las ramas, se llaman también pasiones afectivas y comprenden los deseos de respeto (que podemos traducir también por pasiones de honor), de amistad, de amor y de paternidad. Como las pasiones de los sentidos, difieren no sólo en intensidad entre los individuos, sino que, además, su actualización asume formas divergentes en cada una de las treinta y dos épocas básicas del movimiento social a través del tiempo, desde el edenismo hasta el último peldaño de la armonía, y regresivamente hasta la disolución. Si la pasión familiar, por ejemplo, se puede alargar bastante durante el período de transición de la civilización a la armonía, acabará desapareciendo en el orden perfecto del amor libre. En la civilización, la paternidad es una de las formas más frustradas de afecto porque la intensidad del sentimiento que fluye de lo superior a lo inferior nunca está equilibrada por una emoción recíproca igual por parte de lo inferior. Un padre ama a su hijo al menos tres veces más de lo que él es amado por éste; en la armonía, ningún padre será represor –el sistema educativo fomenta los mimos– y, por tanto, ningún hijo se resistirá a amar a su padre. (Aunque la relación de amor puede no ser nunca igual, la discrepancia se reducirá hasta por lo menos una proporción de tres a dos)[23]. Todo está patas arriba en la civilización; como la pasión familiar se ha elevado al puesto más alto a expensas de otros afectos, todo el sistema emocional se ha infectado de falsedades.

Las tres pasiones de la última rama, la serial o distributiva, son las más difíciles de describir porque, en el estado de civilización, o son desconocidas o están frustradas. Se trata de la pasión por hacer componendas (la concordante o compuesta), de la pasión por la intriga (la discordante o cabalista) y de la pasión por la variedad (la cambiante o mariposa). La existencia de estas pasiones había sido ya reconocida por los primitivos, aunque sólo podrían satisfacerse en la armonía. «Aquí radadica el secreto de la felicidad perdida, que tiene que ser redescubierta», escribe Fourier en su *Quatre mouvements*[24]. Las pasiones seriales son los impulsos del mecanismo socializador; su intervención, que conduce a la creación de formas múltiples de asociación, hace posible que las pasiones sensoriales y afectivas consigan su realización. Como estas pasiones instrumentales y cruciales –tal vez catalíticas– están suprimidas en la civilización, este estado no puede dar paso jamás a la expresión armónica de ninguna pasión.

Mientras que los filósofos y los saint-simonianos, al igual que Comte, se dedicaban a profesar un domingo eterno, una paz en la que los elementos en conflicto quedarían eliminados de las relaciones humanas,

---

[23] *Du garantisme*, en *La Phalange*, 9 (1849), 328.

[24] *Théorie des quatre mouvements*, en *Oeuvres complètes*, I, 115.

Fourier se dedica, por su parte, a analizar los efectos benignos de la pasión por la discordia, noción que elaboraría después Georg Simmel en su sociología del conflicto. El espíritu cabalístico era un mecanismo excelente para electrificar a la masa de los trabajadores y hacerles realizar milagros. La pasión por la intriga, que estimulaba a los hombres a una gran variedad de combinaciones, los mantenía alertas, interesados, informados de los asuntos de los demás ancianos (en el sentido pasivo cabalístico), tenía que malgastarse en la civilización en el juego de cartas y en las apuestas, «intrigas» sustitutivas a las que acudía la gente aburrida porque carecía de oportunidades para gozar de las verdaderas. Fourier sabía que algunos hombres, los tipos cabalísticos, amaban las relaciones complejas, y ofreció en el falansterio las condiciones necesarias para que pudieran ejercer su capacidad imaginativa efectuando nuevas combinaciones. La pasión por la emulación, en vez de ser frenada, sería objeto de revalorización; existirían variadísimas maneras de competición en el falansterio entre diferentes grupos de edad y plantillas de trabajo en torno a un mismo proyecto; pero, como estos equipos no eran organizaciones fijas, no se daría siempre la concurrencia entre los mismos grupos, y no habría ninguna de las cualidades destructivas de la rivalidad del estado de civilización. Se trataba del juego limpio a la inglesa, sin acrimonia ni excesiva hostilidad. Los mismos individuos serían a la vez oponentes y cariñosos asociados en el desempeño de las diferentes funciones a lo largo del día. Aquellos que, durante el día, pertenecieran a equipos rivales en la siembra de coles, pasarían por la noche a cooperar en ejecuciones orquestales o en otro tipo de actividades. La pluralidad de asociaciones hacía imposible una competencia envenenada; siempre se ponía el énfasis en las relaciones de amor y de amistad al interior de la unidad de trabajo, no en la hostilidad hacia el grupo rival; aunque se reconocía el estímulo de la emulación como ingrediente indispensable.

El orden del falansterio tenía en cuenta la realidad de que muchos hombres, como las mariposas, tendían al cambio frecuente de ocupaciones, lo mismo que en los amores. En la actualidad, los hombres estaban casi universalmente condenados a trabajar inhumanamente durante largas horas pegados al azadón o a la máquina industrial. El aspecto más notorio de la organización del trabajo en armonía era la regularidad del cambio de trabajo de una actividad a otra; las sesiones de trabajo o de entretenimiento raramente duraban más de una hora, inclusive para los miembros más pobres del falansterio. Esto ayudaba a combatir el aburrimiento, que era para Fourier una de las consecuencias más nefastas de la civilización.

Uno de los mayores vicios de la civilización, el deseo de dominio, se había transformado de tal manera en el falansterio que resultaba imposible reconocerlo en su forma original. Los hombres cambiaban de ocupación con frecuencia durante el día, se formaban grupos de trabajo compuestos de ricos y pobres, todos los grupos de edad y los dos sexos estaban igualmente representados, los miembros poseían talentos diferentes y

cumplían sus faenas con diferentes grados de asiduidad, y nunca existía un mismo líder –podía serlo igualmente un capitán, un teniente o un simple civil–. De este modo, era imposible que se establecieran clases superiores o inferiores durante el período de un día, con lo que quedaba resuelto el problema del poder. Había numerosos cargos honoríficos en el mundo del falansterio, y los hombres, las mujeres y los niños recibían constantemente condecoraciones de honor y de respeto (ambas cosas eran prácticamente idénticas) en graduación ascendente que culminaban en el trono mundial de la omniarquía. A cada cual se le debía un cierto grado de honor y respeto. La ambición empapaba todo el orden social; la necesidad de respeto era sana; sólo era destructiva si era exclusiva y se manifestaba bajo la forma de ansia devoradora de poder. Como los afectos se expresaban con toda libertad en el falansterio, no había ninguna vergüenza en el hecho de ser subordinado o pasivo en el amor, la amistad u otra actividad organizada.

Todas las pasiones creadas por Dios eran naturalmente buenas y armoniosas si se les concedía máxima expresión. El orden de la armonía siempre velaba porque cada una de las doce pasiones estuviera debidamente alimentada. El hombre era por naturaleza cooperador, amable, filantrópico, un ser dotado de capacidades expansivas para gozar –tan sólo necesitaba un orden apropiado basado en el reconocimiento del mecanismo de las pasiones–. Este orden había tenido que esperar al genio inventivo de Fourier, el Colón del mundo social, como gustaba de llamarse a sí mismo. El objeto del falansterio no era la regimentación como tal; el orden tenía que ser complejo porque era la única manera verdadera de abordar el problema de las emociones humanas.

La determinación del tamaño de la unidad falansteriana, que había de sustituir en la armonía a la familia, la hizo Fourier tras un análisis de las pasiones. Llegó a la cifra minimal de dos veces 810 personas. Había en la realidad un número infinito de combinaciones de caracteres humanos, dado que cada hombre era un compuesto de doce pasiones, cada una de las cuales tenía un campo muy vasto, sin contar las manías, que eran raras distorsiones de las pasiones, pero que estaban presentes en cada hombre en cierto grado. Sin embargo, y pensando en la economía del falansterio, se mostró dispuesto a reducir el número de hombres a las 810 combinaciones pasionales fundamentales. Para que hubiera una vida rica en el falansterio, tenían que estar representados en él todos los tipos en el falansterio; en este sentido, manifestó más de una vez que un muestrario cogido al azar de unas mil setecientas o mil ochocientas personas daría la cuota deseada. El falansterio sería así el punto de encuentro de tipos diversos que, a causa de su misma diversidad, podían crear por propia voluntad una multiplicidad de relaciones de amor y trabajo.

Aunque la mayoría de las selecciones para los falansterios tenían que ser espontáneas, estaba previsto también que intervinieran en algunas ocasiones ciertos expertos en psicología. Habría una especie de catálogo en el que estarían identificados todos y cada uno de los 810 tipos diferen-

tes, y, si llegara un viajero cansado a un falansterio, podría acercarse a la oficina correspondiente, ser entrevistado para saber su carácter concreto y, en el plazo de unas cuantas horas, verse en presencia de la pareja con la que podría establecer de inmediato relaciones amorosas. (Fantasía muy propia del viajante comercial que pasara muchas noches completamente solo en desvencijadas habitaciones de una pensión provincial.) La tipología constituía una parte esencial del sistema, y los hombres sabios que reconocieran intuitivamente los tipos psicológicos serían pagados de manera especial en el falansterio ya que podría sugerir las perfectas combinaciones trabajo-amor.

Las pasiones podían gozarse a la vez de manera vicaria y activa, y, sobre todo los viejos, no se hallaban privados de detallada información sobre las últimas intrigas amorosas en los graneros del falansterio, pues todos los grupos de edad tenían derecho a todos los placeres posibles. La tónica del falansterio era pacífica, no destructiva, ni violenta; y, sin embargo, era al mismo tiempo animada, rica y gozosa, algo así como una fiesta ininterrumpida de un sábado por la noche, como un bonito fin de semana dedicado a la horticultura y a la arboricultura, o como asistir a la ópera, a un desfile, a un banquete; más aún, como hacer el amor. De este ambiente estaban excluidos solamente los destructores de la vida y todo tipo de amargados y aguafiestas en general.

El sistema falansteriano se sustentaba gracias a una política educativa revolucionaria. Mientras que la educación civilizada reprimía y desnaturalizaba las facultades del niño, la nueva educación tendía a lo que ahora se llamaría «autorrealización», al desarrollo de *todas* las facultades físicas e intelectuales, especialmente la capacidad para el amor y el placer[25]. Si bien es verdad que el mensaje que transmitiera Saint-Simon a sus discípulos también contenía este ideal, lo cierto es que a ambos sistemas les anima un espíritu diferente. Los saint-simonianos tendían a categorizar a los hombres en tipos profesionales fijos y a construir su sociedad a partir de gigantescos bloques corporativos; Fourier, por su lado, formó sus armónicos mundos falansterianos a partir de elementos psicológicos, que tenían personalizaciones individuales. Si en los dos sistemas era el fin la creación de un nuevo ser social, a los individuos de Fourier se les permite realizarse pasionalmente hasta un punto que jamás se habrían imaginado los saint-simonianos. La doctrina de éstos era fundamentalmente sociológica, y la de aquél psicológica. Ambos sistemas serán expansivos, en contraste con el comunismo monástico tipo cuartel de Owen, que creaba la igualdad disminuyendo el consumo, y ambos valoraban las pasiones físicas igual que las morales, al menos en teoría; no obstante, los saint-simonianos optaron a menudo por la sublimación de los deseos como un grados elevado de existencia, mientras que Fourier aceptaba las gratificaciones orales y genitales como tales, siempre y cuando no fueran perjudiciales para los demás, ya que se trataba de expresiones legítimas y deseables del hombre real.

[25] Archives Nationales, 10 AS 8.

Una vez que los moralistas modernos se dieron plena cuenta de la relatividad cultural de las costumbres y los usos, se lanzaron en seguida a la busca de una roca pétrea sobre la que levantar su edificio. Los útopicos del XVIII escogieron la razón como único puerto seguro, aun cuando eran conscientes de que estaba sujeta a las violentas bofetadas de las emociones y a las tormentas de las pasiones. El relativismo de Fourier lo obligó a hacer de las pasiones el único cimiento seguro, ya que eran lo único que contaba en la experiencia cotidiana; su potencia mantenía una proporción de doce a uno comparada con la razón, y nada podía hacerse para modificar esta relación. «Como las costumbres y la moral son convenciones que varían de acuedo con cada centuria, cada país y cada legislador, existe tan sólo una manera de llegar a la estabilidad moral: unir las costumbres a los deseos de las pasiones, ya que éstas son invariables. ¿En qué siglo, en qué lugar, se han doblegado ante nuestros sistemas? Avanzan triunfantes y despreocupadas por la senda que les trazó el autor de su movimiento. Vencen todos los obstáculos, y la razón no prevalecerá contra ellas. ¿Para qué se va a malgastar el tiempo intentando abatirlas?»[26]. Para el cristianismo, y para sus oponentes del siglo XVIII, las pasiones eran arenas movedizas, y su definición básica era la variabilidad y la inconsistencia. La paradójica «transvaloración» de Fourier hace de ellas la única fuerza auténtica perdurable en el tiempo.

El amor dentro del estado de armonía reconocía la simple verdad de que en cada pareja podían prevalecer variadísimos modos amorosos: el amor podía ser puramente físico o puramente espiritual, una combinación de elementos físicos y espirituales por parte de ambas personas, o de sólo elementos físicos en un lado y espirituales en el otro. Un examen delicado, aunque franco, de las características implicadas en una relación amorosa contribuiría a un perfeccionamiento del estado de armonía –cosa que era poco probable en la civilización–. Fourier fue consciente de la existencia de una cualidad dialéctica en la mayoría de las relaciones pasionales. En algunas, como en la ambición, había una sumisión antinatural del más débil al más fuerte; en otras, como en el amor y en la familia, se producía una paradójica sumisión del más fuerte al más débil.

De las diferentes «vías» hacia la felicidad que señaló Freud en un pasaje famoso de Fourier habría escogido la que lleva a las gratificaciones sustanciales e inmediatas. Al argumento de Freud de que está en la naturaleza de las cosas que el placer sobrevenga sólo después de la tensión de la privación, Fourier habría contestado diciendo que había sitio de sobra en las vidas de la gente para un gran aumento en placeres directos y variados porque los hombres se hablaban efectivamente en un grave estado de privación. Fourier no se habría opuesto en principio a lo que Freud llamaría sublimación, pero habría dejado este esfuerzo para los que lo desearan. En cuanto a los usos de la tensión para crear la posibilidad del placer, esto tocaba de lleno el mecanismo de la atracción de Fourier. El

[26] *Ibid.*, 10 AS 8 (4).

hizo uso de un arsenal de pasiones «distributivas» y «afectivas» para maximizar el placer y evitar la intrusión del estado de aburrimiento, que mata la pasión. El sistema fourierista ha sido comparado a un burdel, donde se administran varios estimulantes para provocar la capacidad de placer. Fourier habría afirmado que, en un estado de armonía, no había nada intrínsecamente malo en cuanto a los deseos estimulados de esta manera. Eran viciosos en la civilización, empero, porque los trabajos no eran libres ni voluntarios.

El intento de reducir las leyes que rigen las pasiones del hombre a unas cuantas, la adaptación de la terminología newtoniana y el uso frecuente de las analogías físico-matemáticas caracterizaron la busca de la certeza en la ciencia del hombre durante este período. Los primeros escritos de Saint-Simon habían adoptado el principio monista de la gravedad como clave del sistema universal. Los cuatro «movimientos» de las pasiones de Fourier eran imitaciones de la ciencia. «Pues la atracción pasional es una realidad tan fija como la física. Si hay siete colores en el arco iris, hay siete pasiones privativas en el alma. Si hay cuatro curvas en el cono, hay cuatro grupos de atracción pasional cuyas propiedades son las mismas que las de las secciones cónicas. Nada puede variar en mi teoría», escribió en la primera exposición fragmentaria de su doctrina[27]. La analogía entre el mundo psicológico y el universo físico newtoniano, nueva versión de la antigua comparación del microcosmos con el macrocosmos era imposible de llevarse más lejos. Es posible que el manifiesto de todo el sistema hubiera aparecido ya en la *Lettre au grand juge*, extraña comunicación que Fourier había dirigido al procurador general bajo Napoleón en 1799. «¿En qué consiste la felicidad más que en experimentar y satisfacer una inmensa cantidad de pasiones que no son perjudiciales? Tal será la fortuna de los hombres cuando se liberen de los estados civilizados, bárbaros y salvajes. Sus pasiones serán tan numerosas, exuberantes y variadas que el hombre rico pasará la vida en una especie de frenesí permanente y los días que hoy tienen veinticuatro horas transcurrirán como si tuviesen una sola hora»[28]. Las obras de Fourier sobre la dicha futura de la humanidad son un intento por comunicar un estado de orgasmo permanente. Si las pasiones fueran buenas, entonces la eterna convulsión sería la mejor de las bendiciones.

La meta del falansterio era logro de riquezas y placeres; ambas cosas se podían combinar para describir este objetivo común como goce expansivo de ricos placeres. Esto se conseguiría uniendo el placer al trabajo, haciendo atractivo el trabajo, estableciendo un acuerdo en la distribución de recompensas a las tres «facultades» (capital, trabajo y talento) y amalgamando espontáneamente las clases desiguales. El trabajo en el falansterio es atractivo porque nunca es mero faenar por necesidad, sino que está

[27] Charles PELLARIN, *Lettre de Fourier au grand juge, 4 nivôse an XII* (Paris, 1847), pp. 24-25.
[28] *Ibid.*, p. 22.

siempre relacionado con una o más de las pasiones fundamentales de que están dotados los hombres. Primeramente, los hombres proceden a satisfacer sus pasiones; y es en el transcurso de este delicioso pasatiempo donde se debe desarrollar su trabajo. Como se ve, se ha levantado la maldición bíblica.

La sociedad ideal no es una agrupación de gente más o menos semejante y compatible entre sí. El falansterio estará constituido por la confluencia de tipos de caracteres y de edades disímiles. Más que las conformidades y las identidades, Fourier maximizó las diferencias y creó todas las combinaciones noveles que le fue posible, sin abandonar por ello su unidad social básica dentro de unos límites aceptables. Investigó las características propias a cada grupo de edad, y, en vez de sujetar a todos los seres humanos a la uniformidad de la vida familiar, los hizo felices estableciendo las disposiciones sociales que más atractivas resultaran para cada época de la vida. A los niños les encanta ir por ahí en pandillas, organizar desfiles y llevar emblemas; con la apropiada organización y un buen incentivo esperaba hacer atractivas para este grupo de edad incluso las tareas más sucias. Así soluciona Fourier el trabajo en los montones de estiércol, que tanto molestara a Nathaniel Hawthorne durante su estancia en Brook Farm[29]. «La inclinación natural de los niños por la suciedad sirve para aliviar y unir más a la serie. Dios puso en los niños esos extraños gustos por ejecutar las tareas más repugnantes. Si hay que sembrar el campo de estiércol, los jóvenes hallarán desagradable la faena, pero los niños se entregarán a ella con más entusiasmo que a un trabajo limpio»[30]. Entre los jóvenes y las personas adultas, reconoce el amor como pasión dominante; por eso se trata de organizar los trabajos más importantes de la sociedad en torno a sus múltiples relaciones amorosas. El trabajo realizado por grupos unidos por lazos de amor resulta mucho más productivo que las labores de la civilización competitiva. Sólo los viejos tienden a ser naturalmente familiares, habiéndose previsto con digna satisfacción igualmente para este deseo. Ninguna de las relaciones de amor y trabajo de los grupos de edad está lo que se dice esterotipada. En el falansterio tienen cabida todas las pasiones mutuas entre hombres viejos y mujeres jóvenes, entre mujeres viejas y hombre jóvenes. Todos los seres humanos tienen su puesto en una de estas relaciones de amor simbióticas; no hay ningún desadaptado absoluto en el mundo fantástico del soli-

[29] Nathaniel HAWTHORNE se mostró muy entusiasta en un principio con sus trabajos en el estercolero de Brook Farm. Escribió a su mujer el 4 de mayo de 1841: «There is nothing so unseemly and disagreable in this sort of toil as thou wouldst think. It defiles the hands, indeed, but not the soul. This gold ore is a pure and wholesome substance; else our Mother Nature would not devour it so readily, and derive so much nourishment from it, and return such a rich abundance or good grain and roots in requital of it». *The Heart of Hawthorne's Journal*, ed. Newton Arvin (Boston, Houghton Mifflin, 1929), p. 73. Mas a primeros de junio cambió el tono: «It is my opinion, dearest, that a man's soul may be buried and perish under a dungheap or in a furrow of the field, just as well as under a pile of money». *Ibid.*, p. 74.

[30] «Notions préliminaires sur les Séries et l'éducation naturelle», *La Phalange*, 7 (1848), 138.

tario Charles Fourier. El trabajo no es de por sí ni una bendición ni una maldición; lo cierto es que los hombres, llevados al trabajo en común por la atracción de la pasión sexual, encontrarán el trabajo incluso agradable.

Revelándose contra la teología escolástica y la intrincada administración real francesa, los filósofos y sus seguidores revolucionarios habían elogiado la sencillez y un orden mecánico en el que todas las partes fueran prácticamente intercambiables. Fourier rechazó lo simple como falso y pernicioso, insistiendo más bien en lo complejo, lo variado, lo contrastado y lo múltiple. Su denuncia del orden metafísico de los filósofos nos recuerda bastante a Burke, aunque nunca le leyó. Como el hombre era un ser psicológicamente complejo, necesitaba un orden social igualmente complejo para realizar los designios de su naturaleza.

Represiones y manías

«Chassez le naturel, il reviendra au galop», había escrito Fourier en la *Gazette de France*[31]. Todo el sistema de la represión se basa, según Fourier, en el presupuesto de que el hombre es libre para elegir entre sucumbir a los llamados impulsos destructivos o resistirles. Premisa que es falsa. No se puede hacer nada para doblegar las pasiones naturales en el estado de civilización si no se echa mano de los instrumentos inhumanos de la opresión. La única alternativa del hombre es escoger entre un estado civilizado vicioso y un falansterio virtuoso. Una vez inmersos en la civilización, la mayoría de los hombres se ven incapaces para resistir a las fuerzas que los conducen a lo que se conoce con el nombre del mal. «Es posible que unos pocos individuos con pasiones débiles parezcan menos eufóricos y den la sensación de tener la facultad de reprimir sus pasiones –dice Fourier anunciando a Nietzsche–, pero la gran mayoría nunca podrá reprimir las suyas.» Lo que ocurre en la civilización es que las pasiones reprimidas asumen una forma externa diferente. «De ahí el desarrollo que, siguiendo a Horacio y a Lafontaine, he llamado contramovimiento *(contremarche)* y la recurrencia de las pasiones privadas de expresión. Estas producen un doble mal en vez del doble bien que podría haberse originado de su desarrollo normal[32]». Lo más importante de la ciencia social es el análisis de las doce pasiones o contrapasiones «recurrentes», las malignas transformaciones de lo benigno. Si, por ejemplo, los deseos normales de fama y amor no tienen un desahogo natural, se volverán perversiones de las pasiones: los ambicioso se convierten en filósofos y los amorosos en prostitutas. «Es entonces cuando uno se da cuenta de la estupidez de los filósofos que quieren reprimir, comprimir y suprimir la naturaleza de las pasiones»[33]. El mismo tema aparece en *Le nouveau monde*

---

[31] Carta MS a la *Gazette de France*, Archives Nationales, 10 AS 20 (7).

[32] *Ibid.*

[33] *La Fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère et l'antidote, l'industrie naturelle, combiné, attrayante, véridique, donnant quadruple produit* (Paris, 1935), pp. 360-361.

industriel: «Es fácil comprimir las pasiones a base de violencia. La filosofía las suprime de un plumazo. Los grilletes y los sables vienen en ayuda de la dulce moral. Pero la naturaleza apela contra estos juicios. Recupera sus derechos en secreto. La pasión ahogada en un punto aparece por otro, como la naturaleza detenida por un dique; vuelve a brotar como los humores de una úlcera cerrada demasiado pronto»[34].

En el estado de armonía, las pasiones claramente destructivas no se subliman, sino que son simplemente canalizadas y usadas de manera saludable, combinándose apropiadamente con otras. El empleo de Fourier de las pandillas de jovenzuelos que gustan de revolcarse en la suciedad es un ejemplo clásico de esta técnica; solucionando el problema de la limpieza, contribuyen al funcionamiento de la armonía. Más aún, Fourier, el eterno contable, precisa que éstos son agentes económicos aunque sólo se les pague con *fumées de gloire* (remitiendo a la palabra *fumier*: porquerías, estiércol)[35]. Su tratamiento del caso de Nerón es asimismo bastante famoso, artificio a menudo empleado por Eugène Sue para efectuar una súbita reforma de los personajes de sus novelas. La rehabilitación del Slasher de *Les Mystères de Paris* es plenamente conforme al espíritu de Fourier. Si se le hacen perradas a Nerón hasta los dieciseis años, a los veinte se convertirá en poderoso torrente que arrastre todo lo que encuentre a su paso. «Tal es el efecto de la moral que, intentando contener y cambiar las pasiones, no hace más que irritarlas a la vez que las trata de infames para excusar su ignorancia del método indicado para utilizarlas.» El remedio es sencillo para Nerón: «Desde su más tierna edad se ve atraído a trabajar en las carnicerías»[36].

La distorsión de las pasiones saludables, convertidas en vicios como consecuencia directa de la represión, es una de las reflexiones psicológicas más originales de Fourier. Para describir la dinámica del fenómeno, inventó un vocabulario especial, que no es sin duda ni mejor ni peor que el que ha venido a dominar nuetro modo común de expresión, y recogió asimismo unos cuantos casos ejemplares para ilustrar su sistema abstracto. En el volumen IX de *La Phalange* aparece el siguiente pasaje, salvado por sus discípulos de la dispersión de sus manuscritos:

> Toda pasión sofocada produce su contrapasión, que tan maligna como benigna habría sido la pasión natural. Lo mismo vale para las manías. Ofrezcamos un ejemplo de su sofocación:
>
> Lady Strogonoff, una princesa moscovita, al ver que se hacia vieja, se volvió celosa de la belleza de una de sus jóvenes esclavas. Así, la hizo torturar; y ella misma colaboró en la tortura clavándole alfileres en la carne. ¿Cuál era el verdadero motivo que se ocultaba tras estas crueldades? ¿Eran realmente los celos? No. Sin saberlo, esta mujer estaba enamorada de la bella esclava en cuya tortura toma parte. Si alguien le hubiera sugerido esta idea a Madame Strogonoff y apañado una reconci-

[34] *Oeuvres complètes*, VI, 403.
[35] Carta MS a la *Gazette de France*, Archives Nationales, 10 AS 20 (7).
[36] *Ibid.*

liación entre ella y su víctima, sin duda que se habrían vuelto amigas apasionadas. Pero en vez de pensar en ello, la princesa cayó en la contrapasión subversiva. Persiguió a la persona misma que deseaba acariciar, y su furor fue tanto mayor cuanto que su sofocación procedía de un prejuicio que, al ocultar el verdadero objeto de su pasión a esta dama, no le dejó ni siquiera la posibilidad de un desarrollo ideal. Una sofocación violenta, que es la naturaleza de todas las privaciones forzadas, conduce a tales furias. Otras personas han realizado en un sentido colectivo las atrocidades que Madame Strogonoff practicara individualmente. Nerón amaba las crueldades colectivas o su aplicación general. Odin hizo de ellas un sistema religioso y Sade un sistema moral. Este gusto por las atrocidades no es más que una contrapasión, el efecto de un sofocación de las pasiones»[37].

La valoración que hace Fourier de la naturaleza del ritual religioso primitivo y del carácter de los escritos de Sade aparece como cosa rara para el período que estamos comentando. Es un axioma del sistema que prácticamente todas las pasiones sádicas pueden convertirse en expresiones saludables En Fourier, esto se realiza sin recurrir por vía de la sublimación a sistemas mentales más elevados; y las pasiones, nuevamente dirigidas, no pierden nada de su vivacidad e intensidad –proposición que Freud negaría generalmente.

Con un sentido de la compasión hasta entonces desconocido en la literatura psicológica, Fourier abordó el problema de las manías ocultas, y, cuando no eran perniciosas para los demás, defendió su derecho a la existencia como parte de la naturaleza del hombre. «Después de tantos insultos que se han amontonado sobre el amor propio de los hombres civilizados, yo voy por fin a rehabilitarlo y a convertirme en el campeón de todas y cada una de sus manías. Voy a enseñarles a estar orgullosos de todos sus sentimientos ridículos y secretos, que los asustan y que todos esconden, inclusive las extravagancias amorosas que se prestan inmediatamente a burla...»[38]. Aunque esta definición es algo crítica, la noción de manía como pasión secundaria debería atraer el interés de los sexólogos. «Las manías son pasiones diminutivas, el resultado de la necesidad que tienen el hombre de crear estimulantes para sí mismo. Esto puede dar paso a la superstición y ser, por así decir, la raíz de manías espirituales. En el amor, especialmente cuando su busca una felicidad ideal bajo un hábito que es de por sí a menudo indiferente, las manías se desarrollan bastante activamente»[39]. Normalmente, las doce pasiones diversamente combinadas se agrupan en ochocientos diez tipos distintos; pero las manías quedan fuera del registro de las pasiones. Si tienen una frecuencia de uno a ochocientos diez, son todavía intramanías; pero si tienen la poca frecuencia de uno a diez mil, son claramente extramanías. «Las manías pasionales, tanto en el registro *intra* como *extra*, son innumerables, pues cada persona puede tener muchas en relación a cada pasión, y otras tan-

[37] «Fragments», *La Phalange*, 9 (1849), 456-457.
[38] *Ibid.*, pp. 453-454.
[39] *Ibid.*, p. 454.

tas en el amor, en la amistad, en la ambición, e incluso en las pasiones de los sentidos.» La definición formal de manía en los manuscritos de Fourier no es muy satisfactoria. «Llamo desviación o manía en la pasión a toda fantasía considerada no razonable y que cae fuera del círculo de la pasión, fuera de su desarrollo admisible»[40]. Las manías raras atrajeron de manera especial la atención de Fourier; si eran de número infinitesimal en el mundo, serían particularmente importantes para el estudio de las prognosis psicológicas llamadas horóscopos, pues la misma infrecuencia de una manía hacía sus efectos más fácilmente calculables. Todas las manías debían ser investigadas con respeto: había que desterrar todo falso pudor en la armonía. Fourier fue consciente de los prejuicios que tendría que vencer en la rehabilitación de manías que eran aparentemente inútiles y extremadamente raras, teniendo en cuenta sobre todo que todavía no se reconocían todos los derechos de la propia pasión amorosa.

El verdadero objetivo de los estudios psicológicos era la predicción del carácter humano estableciendo correspondencias físicas y psíquicas. Se extenderían a muchas generaciones los cálculos basados en su ochocientos diez tipos básicos con el propósito de adivinar la aparición de las manías en un estado activo, pasivo (hoy diríamos latente) o mixto –la higiene social–. Si un niño mostraba en la temprana edad manías que se asemejaban a las de un monstruo, se sabía en seguida que había que mantenerlo alejado del trono. A este respecto, Fourier diferenciaba su sistema no sólo de las secta rivales de Owen y Saint-Simon, sino también de los frenólogos, con cuyas tipologías psicológicas tenía más de una afinidad. A los frenólogos sólo les interesaba, basándose en fundamentos fisiológicos, indicar las propensiones psicológicas de un individuo; nunca se habrían arriesgado a adivinar qué circunstancias podían modificarlas. Por su parte, el sistema de Fourier no sólo analizaba el carácter, sino que intervenía de tal manera en las circunstancias externa de las sociedad que era posible predeterminar un desarrollo sano de las tendencias naturales.

Al proclamar la libertad absoluta respecto de cualquier tipo de represión, Fourier se veía confrontado con el problema de las perversiones sexuales. Naturalmente, estaba dispuesto a proteger a los jóvenes contra éstas. En el caso de la gente mayor, parece ser que se mostró menos tajente. En público, resolvió el problema aseverando dogmáticamente que la práctica totalidad de las perversiones y los vicios eran la consecuencia directa de la represión. Si el banquete de la naturaleza fuera libre, señaló en un pasaje que recordaba al *Espíritu de las leyes* de Montesquieu, desaparecía la pederastia y el safismo. El alcoholismo era también consecuencia de la privación y, si hubiera bebidas para todos en abundancia, seguro que habría menos adictos. Los moralistas predicaban sus doctrinas de la represión con objeto de mantener en pie la actual sociedad –al menos eso pretendían–, pero Fourier dudaba profundamente de que sus sermones morales hubiesen tenido algún efecto represor. Las verdaderas agencias

[40] *Ibid.*, p. 455.

de represión estaban en otro sitio, repetiría con tono decidido recordando algo la defensa que hace De Maistre del verdugo: «No es la moral, sino la bayoneta la que reprime a los débiles; y, suponiendo que fuera un bien reprimir las pasiones, ¿no es todo esto un asunto ilusorio mientras no sea posible extender la represión a los poderosos, a Nerón y Tiberio, a Gengis y a Atila, que siguen teniendo plenos poderes para perseguir a millones de hombres? En cuanto a la gente corriente, a la que se pretende reprimir, en todos los países se abandona a todos los vicios que no puede alcanzar la fuerza, tales como la malversación y el adulterio... La moral es impotente en la represión sin el cadarso y las bayonetas, pilares sobre los que reposa toda legislación humana»[41].

Pero, ¿qué decir del asesinato y el robo: no era pasiones malsanas que había que reprimir? Una vez más se atiene Fourier a su opinión general de que no existen pasiones malas en sí mismas; sólo son desarrollos corruptos de pasiones originalmente saludables, pues en la armonía perfecta de la creación divina no existe cualidad alguna que no tenga su sentido positivo. El sistema de Fourier no hacía más que llevar a su conclusión extrema la argumentación que los teólogos cristianos habían empleado para demostrar la perfección de Dios a partir de la finalidad racional de los mínimos fenómenos físicos y biológicos del mundo.

Dios tuvo que crear también cracteres sanguinarios. Sin ellos no habría habido ni cazadores ni carnicieros en el estado de armonía. Es, pues, necesario que, entre los ochocientos diez tipos de caracteres, existan unos cuantos naturalmente feroces, que son en efecto muy malvados en el orden presente en el que todo contribuye a sofocar e irritar las pasiones; pero en la armonía, donde las pasiones hallan fácil expresión, el hombre sanguinario, al no tener motivos para odiar a sus semejantes, se verá empujado a ejercitarse con los animales... Así, la ferocidad, el espíritu de conquista, el latrocinicio, la concupiscencia y tantas otras pasiones desabridas no son viciosas en su germen; es sólo en la civilización donde se vician, quedando sus manantiales envenenados, cuando Dios las había concebido como algo útil, asignándoles a cada una un lugar y un propósito concreto dentro del vasto mecanismo armónico. Siempre que deseamos reprimir una sola pasión, cometemos un acto de insurrección contra Dios. Acto por el que le acusamos de imbécil por haberla creado»[42].

Es más que probable que Leibniz munca se imaginara los extremos a que podía llegar su filosofía de la armonía universal.

Las delicias del falansterio

El tratamiento que da Fourier a la educación de los jóvenes en el falansterio ha suscitado un interés especial por el hecho de romper los tra-

[41] Archives Nationales, 10 AS 8.
[42] *Ibid.*

dicionales lazos familiares. Se prohíbe terminantemente todo tipo de violencia en el proceso educativo. Hay que poner en práctica métodos que den libre expresión tanto a los chicos sumisos como a los insumisos, en contrando para ello maestros cuyos caracteres se armonicen con los distintos tipos de chicos. Hay que predisponerles, utilizando las astucias que se requieran, para realizar las faenas desagradables pero necesarias de la lectura y la escritura. En lugar de la pesadilla de los niños encerrados en las jaulas de la civilización, Fourier ofece la perspectiva del espíritu de cooperación mediante la organización de competiciones, excursiones, desfiles, trabajos, y el aprendizaje de lo que todo buen falansteriano debería saber en contacto permanente con la práctica, bajo la dirección de profesores bien pagados y muy bien considerados en la sociedad. Si los niños infrigen las normas, serán reprobados por sus propios camaradas, bajo la guisa de una mofa benévola más que de un castigo; y cuando los niños vuelvan por la noche con sus padres, éstos podrán mostrarles su afecto y amor sin poner en peligro el proceso educativo ni mimarlos para nada.

A los adolescentes y jóvenes amorosos se les permitirá contraer toda una serie de relaciones, unas fijas, otras libres, según la estructura de sus caracteres innatos y la fuerza de sus pasiones. Con esto se pondrá fin a la hipocresía en el amor. Ya no habrá un miembro de la pareja condenado a la monogamia mientras el otro campea amorosamente a sus anchas –como suele hacer el rico en el estado de civilización–. Hay que supervisar en cierto modo los contratos de trabajo y de amor, aunque los castigos por su infracción no están siempre claramente definidos. Al parecer, la opinión del grupo ejercerá su presión haciendo que los delincuentes se sientan avergonzados. Con Fourier, como con los saint-simonianos, los problemas penales no tienen demasiada importancia porque existe la creencia de base de que, una vez que se puedan expresar libremente las pasiones, nadie considerará oneroso el contrato estipulado por propia voluntad. Como la disolución de las relaciones es bastante fácil, la gente tenderá a mantener las aceptadas sin la imposición de una fuerza externa, presuposición más que dudosa.

Fourier mantiene en su sistema la propiedad privada, recompensa a los compradores de acciones del falansterio según la importacia de la operación. Arremete contra la abolición saint-simonista de la heredad y contra el igualitarismo económico de tipo comunista por estimar que van contra la naturaleza del hombre. No fue nuestro hombre un seguidor de Babeuf; parece como si la pasión por la igualdad no estuviera reconocida en su complejo sistema. En el falansterio habrá disparidad de ingresos y por tanto, distinciones en el grado del placer de los que tienen más o menos recursos económicos. Cuando describe el programa de trabajo y de placer habitual de un rico y de un pobre, aparecen diferencias sustanciales en el refinamiento de los placeres de cada uno. Los miembros del movimiento fourierista tendieron después a minimizar estas distinciones y a recalcar el comunismo económico; conviene señalar a este respecto que

no se apartaron demasiado de la mente del maestro, tal y como podría hacer suponer una primera lectura superficial de sus escritos. Cada persona era en el falansterio tan gloriosamente rica, en el sentido psíquico y emocional, que las variaciones en los grados de goce, medidos según la riqueza, resultaban insignificantes. Los vinos, por ejemplo –sus recibos, que obran en poder de los archivos nacionales, indican que le interesaba muchísimo este tema como fuente principal del placer gastronómico–, que, en el falansterio, se servían en las mesas de los más pobres, habrían sido de calidad muy superior al más fino Romanée-Conti, reservado en la civilización solamente para los franceses más ricos. Reinando este lujo como regla general, era difícil encontrar divisiones de clase sobre la base de la riqueza material. La diferencias existían realmente, pero no revestían mayor importancia. Más aún, se podía apreciar una gran movilidad social, pasando fácilmente los hombres y las mujeres de una categoría económica a otra distinta ya que eran las pasiones, y no el dinero, las que dictaban las alianzas amorosas. El mantenimiento de una rudimentaria jerarquía económica parece a veces una estratagema para ganar afiliados ricos en el mundo ciego de la civilización, en el que los hombres no reconocen los verdaderos valores –sus propios deseos.

Fourier adopta una postura parecida con respecto a la familia. En realidad, no la suprime completamente; sin embargo, hay en el falansterio tantas otras maneras de lograr la realización plena de las pasiones que, con el tiempo, se esfumaría por sí sola esta anticuada forma institucional sin que nadie notara su desaparición.

Los talentos creativos superiores de cada rama de la actividad serían recompensados con unas gratificaciones tan importantes que, en comparación, parecían ridículos los derechos de autor de la sociedad civilizada. La expansión de los talentos creadores entre los falansterianos asumiría proporciones gigantescas; bajo la libertad instintual, los genios proliferarían como conejos. Fourier tachaba de oscurantistas a los moralistas y los filósofos, no a los científicos matemáticos ni a los artistas. «Cuando se haya organizado el globo y éste haya alcanzado la cifra de tres billones de habitantes, habrá normalmente en la tierra treinta y siete millones de poetas iguales a Homero, treinta y siete millones de matemáticos iguales a Newton, treinta y siete millones de autores de comedias iguales a Molière y la misma cifra respecto a los demás talentos concebibles (éstas son unas estimaciones generales). Es un gran error creer que la naturaleza es pobre en talentos; es mucho más pródiga que nuestros deseos y nuestras necesidades. Pero se ha de saber descubrir y desarrollar la semilla. Sobre esto sois tan ignorantes como los salvajes acerca del descubrimiento y explotación de las minas»[43].

En su elección de una unidad ideal de aproximadamente mil setecientas personas, no se apartó de la antigua tradición platónica que sólo concebía sociedades perfectas de número relativamente reducido. Al hacer de

[43] *Théorie des quatre mouvements*, en *Oeuvres complètes*, I, 117.

la agricultura la forma básica de trabajo, estaba expresando el sentir general de los humildes ciudadanos de las enormes aglomeraciones de Lión y París. Pero Fourier no estaba dispuesto a abandonar sus falansterios a la mentalidad estrecha y cantonamiento de los campesinos. Habría grupos de artistas viajeros que mantuvieran estrechamente unidos no sólo los falansterios de una nación, sino los de todo el mundo; las excelencias que se descubrieran en un campo determinado serían universalmente compartidas, no monopolizadas. Habría incluso un cierto orden jerárquico de poderes políticos internacionales, que culminaban en un omniarca –puesto que ofreció a Napoleón en su primera obra–. Mediante sus esfuerzos combinados, la unión mundial de falansterios cambiaría la faz de la tierra de manera tan drástica que el mismo tiempo atmosférico quedaría afectado por ello y las mismas regiones polares de la tierra se volverían habitables –noción que ya no es tan absurda como apareció a la mayoría de los periodistas miopes de la Francia de Fourier.

Fourier sabía que había suscitado una gran enemistad entre los maduros y respetables defensores de la familia; tras un año en el falansterio, estos moralistas rigurosos se convertirían en ardientes admiradores del sistema del amor libre. El espíritu de cuerpo de las vírgenes vestales defendería la castidad de las jovencitas que escogieran esta manera de vida con mucha más eficacia que los ojos vigilantes de los padres burgueses. Los hombres y mujeres en edad avanzada encontrarían amantes sin perder su dignidad, porque grupos organizados de *bayadères*, de fakires hembras, de bacantes y de magos se encargarían de saciar todos los deseos y serían pagados por la sociedad, no por los individuos. Fourier fue uno de los primeros que se preocupó por el aislamiento psíquico de los viejos, condenados a la compañía de los niños si querían buscar conversación. La ciencia médica geriátrica del siglo XX tendría mucho que aprender de sus reflexiones.

Fourier mantuvo siempre que sus teorías del amor habían sido completamente mal interpretadas por sus críticos, que las aplicaban al corrupto estado actual de civilización, cuando habían sido concebidas para una humanidad purificada. «La gente sigue juzgando las innovaciones que he proclamado de acuerdo con los resultados que se darían de seguir amalgamadas con la civilización, condición en la que sólo producirían infamias materiales y espirituales»[44]. ¿Cómo se podría reconciliar la existencia de corporaciones de voluptuosos con un orden civilizado infectado de enfermedades venéreas? ¿Cómo podrían organizarse dichas corporaciones antes de que se hubiera purificado la humanidad con una cuarentena universal –cosa bastante difícil de llevar a la práctica, no cabe duda–, una de las primeras medidas públicas del orden unitario? La misma incompatibilidad aparecía en el ámbito moral. ¿No serían las *bayadères* que quisieran dedicarse al servicio de la chusma todavía más crapulosas que ésta? «Todas las disposiciones del amor libre están reserva-

[44] *La Phalange*, 9 (1849), 48.

das para un período en que la esencia física y moral del pueblo se habrá transformado, y es ridículo pensar que yo haya podido tener la idea de aplicar plenamente este nuevo sistema al populacho actual. Pero nuestras grandes mentes no quieren esperar a que un inventor les haya explicado el plan; anticipan su razonamiento y creen saber mejor que él lo que todavía no les ha comunicado... Condenar sin escuchar, tal parece ser la norma de los filósofos modernos, convencidos de haber perfeccionado la perfección de lo perfectible»[45].

En el estadio llamado *sériosophie*, que precede a la armonía, en el que los hombres todavían están desarrollando las series pasionales, se tiene que mostrar una gran sensibilidad durante el ritual de elección de pareja para asegurarse de que no se inflige ningún perjuicio a los pretendientes rechazados. En los bailes, ningún hombre ha de hacer una invitación individual a una mujer; en lugar de ello, aparecerán todos los ofrecimientos de baile señalizados por antorchas simbólicas desplegadas ante cada mujer, de modo que, cuando haga ésta su selección, sus rechazos aparezcan «compuestos»; éstos no se han de comunicar directamente por vía de la palabra, con lo que ningún individuo se sentirá herido. En caso de que sólo hubiera dos demandas, la mujer ha de aceptar ambas para que no se note demasiado quién ha sido la persona rechazada. La psicología de Fourier se basa en la premisa de que la salvación y la felicidad radican en la pluralidad y complejidad; la verdadera libertad se desenvuelve siempre en medio de la multiplicidad. Las relaciones peligrosas son las limitadas, porque los desastres siempre vienen parejos con la exclusividad –idea que Freud reconocería en más de una ocasión.

Los servicios ordinarios serán ejecutados por cuerpos especiales, que son pagados globalmente, reclutándose los nuevos miembros según el criterio de la amistad e inclinación mutuas, relación en que el placer por ambos lados creará un clima de sana colaboración. El reparto de los emolumentos entre el grupo está dirigido por un consejo que está perfectamente informado de la entrega relativa de los distintos miembros. Su sentencia nunca será injusta, pues aunque la pasión pueda cegar a un individuo haciéndole preferir a una determinada persona, no podrá obnubilar a diez o doce personas, que emiten en su momento un juicio colectivo sobre la asiduidad y destreza de una persona. «En resumidas cuentas, que lo complejo es siempre justo y verdadero, y lo simple siempre falso...»[46].

Sin un mecanismo pasional habría un caos emocional. Las instituciones civilizadas creaban la frustración universal, un mecanismo falso. El arte social consistía en saber manipular a los demás; tal era la doctrina de Fourier con la que, mal que le pesara, podía haber estado abstractamente de acuerdo el filósofo Condorcet. Pero también mediaba una diferencia profunda entre ellos. Condorcet veía las pasiones como perturbaciones de

[45] Archives Nationales, 10 AS 8.
[46] «De la sériosophie», *La Phalange*, 9 (1849), 48.

una calma estoica ideal; aunque no se podía vivir sin ellas, había con todo que mostrarse moderado con ellas. Eran como el viento que pone en movimiento a un velero, que también puede empujarlo contra las rocas. Las pasiones de Fourier, por su lado, contribuían en su totalidad a su fin noble; eran numerosas y buenas; el hombre no podía hacer nada para modificar la naturaleza que le había otorgado el creador; por el contrario, le convenía favorecer su crecimiento y establecer instituciones sociales apropiadas para su tratamiento en libertad.

Ningún proyecto combinaba mejor las potencialidades expansivas de la unión del trabajo y el amor que los «ejércitos armoniosos» que describió Fourier en sus libros y manuscritos (las series de notas grises tanto tiempo sin publicar[47]. Estas vastas empresas tendrían consistencia sólo cuando se hubiera asentado bien el estado de armonía y estuviera por tanto preparado el ambiente para emprender las colosales obras públicas necesarias para repoblar de árboles las cordilleras del planeta, para reconducir los ríos por sus cauces originales y reparar los estragos de la naturaleza, causados por la negligencia del estado civilizado de la humanidad. Los ejércitos industriales representarían un dos o tres por ciento de la población total; un imperio de la magnitud de Gran Bretaña podría reclutar seis mil personas al año y dispersarlas por todas las partes del globo. «Los ejércitos armoniosos» no estarían sólo condenados a ejecutar trabajos pesados. Irían acompañados de mujeres que, además de prepararles la comida y entretenerlos con las bellas artes por la noche, se encargarían de tenerlos sexualmente satisfechos, en una proporción de una mujer por tres o cuatro hombres. «La mayoría de las mujeres de venticinco años posee un temperamento apropiado para este papel, que será especialmente honrado por todos.» Las honrosas damas que sintieran especial desprecio por ese «amor egoísta llamado fidelidad»[48] se consagrarían así al servicio de la patria para convencer delicadamente a los jóvenes a que trabajasen en estos ejércitos sin ninguna retribución económica. Este contable utópico siempre estuvo preocupado por llevar a cabo sus grandiosos proyectos de la manera más económica posible.

Las bacantes no se parecerían en nada a las modernas cortesanas ni a las seguidoras de campaña. Tendrían una graduación según sus capacidades, y una dama mariscal tendría bajo su mando a legiones de cincuenta a cien mil mujeres cuyas proezas serían relatadas en los periódicos falansterianos publicados en el mundo entero. Habría guerras en el estado de armonía, pero ¡qué guerras tan deliciosas! Ejércitos compuestos de hombres y mujeres en igual número combatirían los unos con los otros, pero nadie moriría en estas contiendas. Se trataría de una guerra de posiciones, como en el ajedrez, y unos jueces neutrales se encargarían de adjudicar la palma de la victoria. Los prisioneros permanecerían en poder del contrincante durante un periodo de uno a tres días. Un batallón de hom-

[47] Archives Nationales, 10 AS 8.
[48] *Ibid.*

bres, caído en poder de las mujeres, tendría que seguir sus órdenes, y las jóvenes guerreras podrían, por simpatía, prestar ocasionalmente sus jóvenes cautivos a mujeres con más edad. Si éstos no se mostraban galantes con estas mujeres maduras y no las satisfacía, su período de cautividad se vería prolongado. Un destino parecido les esperaba a las jóvenes cautivas, que serían puestas a disposición de venerables ancianos. Como los únicos vicios auténticos reconocidos en la armonía eran la mentira y el engaño, las parejas contractualmente adscritas a la fidelidad gozarían por mutuo acuerdo de ciertos períodos de libertad sexual, especialmente cuando los «ejércitos armoniosos» hicieran su entrada en su territorio. Fourier no se cansa de repetir que todo esto será factible sólo cuando haya desaparecido la última generación de la civilización –la generación de la desolación– y predomine la razón sobre las relaciones amorosas.

El término razón suena en un principio como algo incongruente en un manuscrito de Fourier. ¿No era éste el distintivo vergonzoso de los enemigos filosóficos de la humanidad? Sin embargo, Fourier dota a la razón de nuevos atributos. «¿Qué es la razón en el estado de armonía? Es el empleo de cualquier método que multiplique las relaciones y satisfaga a un gran número de individuos sin perjudicar a nadie. Una bella mujer actúa en contradicción con esta norma si quiere seguir fiel a un hombre, perteneciéndole durante toda su vida. Ella podría haber contribuido a la dicha de diez mil hombres en treinta años de servicio filantrópico, dejando dulces recuerdos en la memoria de estos diez mil.»

En el estado de armonía, los castigos a la infidelidad secreta eran infligidos por tribunales de amor. Una muchacha culpable, por ejemplo, puede ser obligada a ponerse a disposición de un digno miembro del falansterio durante un día o dos. Por regla general, a Fourier no le molestan mucho estas infidelidades, ya que no se ha cometido ningún mal real. Después de todo, se habían multiplicado las relaciones amorosas, y esto era una cosa buena de por sí. El joven al que se le condena ha de ejecutar cortesmente su castigo cerca de una mujer entrada en años «porque la vieja señora es libre de otorgar o negar el certificado de buena conducta del que depende su absolución». El no obedecer a una *cour d'amour* conduce a la exclusión de los placeres y del empleo; de aquí que los jóvenes obedezcan con alacridad. El sistema está organizado de manera que «ninguna edad capaz de amar se vea frustrada en sus deseos»[49].

Muchas de las fáciles objeciones que se han expuesto contra este sistema fueron ya contestadas por Fourier en alguno de sus voluminosos manuscritos. ¿Qué sucede en el falansterio cuando dos hombres se enamoran de una misma mujer? ¿Cómo es tratado el pretendiente rechazado? Fourier no se sintió desconcertado por esta circunstancia desgraciada. En el estado de civilización, la persona en cuestión se volvería sin duda un misántropo, pero nada de esto ocurre en el estado de armonía, porque se ha constituido un cuerpo especial de hadas *(fées)* que se cuidan de él, muje-

[49] *Ibid.*

res que saben ganarse en seguida las simpatías accidentales de un hombre. Usando técnicas basadas en identidades y contrastes pasionales, logran hacer que se olvide de su fijación amorosa. Este tipo de magnetismo es una ciencia positiva reconocida en el falansterio, una rama más de la medicina[50].

A la hora de precisar los detalles del sistema de armonía, Fourier se muestra un perfecto conocedor de estructuras arquitectónicas. Siguen sin conocer la imprenta muchos de sus planes manuscritos relativos a la arquitectura de los edificios del falansterio, a la regulación del complicado y libre mercado de trabajo con sus innumerables formas contractuales, a la celebración de banquetes y fiestas, a la clasificación de falasterios a varios niveles desde la unidad individual hasta la omniarquía del mundo pasando por el califato, el imperio y el cesarato. Su resentimiento contra París se expresó al reducir la capital a la categoría de simple califato, mientras que Nevers –perversa elección– se convertía en el centro del imperio francés.

Por fin, y en defensa de Fourier, debería recordarse que algunas de las fantasías descabelladas que se le imputan, como el pronóstico de que a los hombres del futuro les saldría una cola con un ojo en ella, fueron inventadas por sus detractores. Tras nuestros recientes experimentos con instrumentos interplanetarios y nuestra manipulación del tiempo meteorológico, las fantasías cosmológicas se nos aparecen mucho menos ridículas. La idea de que, bajo una cierta condición, cambiaría el océano su presente estado salino para convertirse en un depósito de agradable limonada puede no convencernos por ahora; pero a nadie se le oculta que, en el futuro, el carácter geológico de los mares puede cambiar sustancialmente. Cuando Fourier describió la copulación de los planetas, ya estaba entrando en un terreno mucho más fantasioso, aunque muchos de sus respetables predecesores filosóficos habían asegurado oír la música de las esferas. Los prudentes pueden suspender su juicio sobre las perspecetivas de una revolución aromática generada por los trabajos armoniosos, organizados en la nueva sociedad industrial. Pero no tenemos derecho a descalificar a Fourier por estos aparentes disparates. Sus reflexiones sobre la relación entre amor y trabajo, el ideal de la realización individual total, no se deberían tratar a la ligera en una época que ha digerido ya los valores de la nueva psicología. Si Freud, transformado en padre permisivo, se nos aparece como un salvador, a Fourier tendremos que respetarlo como a un digno precursor suyo.

La máscara de Arlequín

De todos los forjadores de sistemas del XIX, Fourier es el que ha dejado tras de sí la más completa documentación para el estudio de una es-

[50] *Ibid.*

tructura de caracteres. Las obras publicadas, los manuscritos que publicaron a título póstumo miembros del movimiento fourierista y todos los dossiers sin publicar, que se hallan en los Archives Nationales, respaldan suficientemente la anterior afirmación. Sin embargo, sigue sin desvelarse por completo el significado profundo de todas estas pruebas.

En un manuscrito titulado «Le Sphinx sans Oedipe ou l'énigme des quatre mouvements», publicado en 1849, Fourier tejió una fantasía en la que describía cómo había engañado a los filósofos. Como Saint-Simon, concibió su sistema como un acto de agresión contra las autoridades filosóficas; y en esta su guerra con «ellos», los padres todopoderosos, sólo podía esperar vencer a base de estratagemas. Porque sabía que su teoría chocaría con la opinión del momento, que sería ridiculizada por la «cábala filosófica» y plagiada de manera encubierta, tuvo que idear una manera tal de presentar sus ideas que nadie dudara de su paternidad, aun cuando éstas permanecieran ocultas durante mucho tiempo y sólo vieran la luz en las generaciones posteriores. Como los hombres eran incapaces de razonar cuando sus prejuicios se veían atacados con mucha fuerza, concibió el proyecto de cogerlos desprevenidos. El introspectivo Fourier era bien consciente de que se le ocurrían formas bastante raras con toda naturalidad, pero en esta ocasión ya había decidido adoptar esta postura algo extravagante. Era una astucia para tomar el pulso a su tiempo, para ver cómo reaccionarían sus contemporáneos a sus ideas. O, si se quiere, era también una trampa para los pretenciosos y volpinos parisinos. Ciertamente, su primer libro llevaba un título bastante extraño, pero más obtusos fueron sus jueces al no saber descubrir la mascarada que se había visto obligado a montar aconsejado por la prudencia[51]. Las teorías cosmogónicas fueron las secciones de su obra que más llamaron la atención de los críticos y reseñadores de la década de 1820, cuando todavía no se había pronunciado prácticamente sobre su sistema social. En realidad, esto era lo que él quería. El artífice había tenido éxito; había incluido expresamente estas fantasías sensacionales para distraer la atención de sus dos ataques revolucionarios, el uno dirigido a la familia, y el otro al sistema económico. Su cosmogonía había convencido a la gente de que era un visionario, y nadie perseguía ya a los visionarios; entretanto, sus ideas sobre la familia y la economía, sobre el amor y el trabajo, empezaban a dejarse insinuar paulatinamente en la conciencia de sus contemporáneos. Se había disfrazado intencionadamente de Arlequín[52]; haciendo de bufón, se le había permitido decir cosas que, de lo contrario, habría tenido que callarse[53]. También le vino a la mente otra idea no menos astuta. Sabiendo que todos los filósofos eran intolerantes con las nuevas ideas, había adoptado un truco de confesionario: así como los penitentes más listos dejan caer un pecado mortal entre una sarta de veniales, así también

[51] *La Phalange*, 9 (1849), 195.
[52] *Ibid.*, p. 194.
[53] *Ibid.*, p. 197.

había soltado Fourier, en sus *Quatre mouvements*, sus reflexiones sobre el amor libre en medio de una serie de nociones sobre cambios planetarios, que él teñía con un poco de obscenidad –«la perla en el lodazal»[54].

Fourier había triunfado en su contienda con los filósofos; había descalificado de antemano a sus potenciales plagiarios; los había repelido con sus cosmogonías no demostradas. Pese al tratamiento jocoso de que había sido objeto por parte de los periódicos, no había sido él el burlado y rechazado; estratega consumado de la sociedad, se había sobrepuesto a todos sus enemigos. Nadie, ni el más ingenioso de los franceses, había adivinado el acertijo. Eran ellos el objeto de risa, los sabihondos de París que escribían críticas puntiagudas sobre él, *le fou du Palais Royal*. Eran ellos los locos, los idiotas. El había planeado todo ya desde 1806, cuando se puso a inspeccionar el terreno que estaba destinado a recibir su doctrina. Su libro era cual adelantado enviado para observar al enemigo. Los periódicos dijeron que la obra carecía de método, cuando en realidad tenía el método de un perfecto enigma.

En uno de sus manuscritos se describe un diálogo imaginario entre el inventor de la brújula y los filósofos de Atenas, que lo tratan de loco y lo mandan a un manicomio para que se cure. En el curso de la conversación, y en plan de guasa, le conceden públicamente el punto en el que él más interés mostraba: admiten que ha descubierto la famosa aguja y que todos los beneficios que se deriven de ello serán imputables exclusivamente a él. A Fourier no le preocupa que le consideren tocado mientras le reconozcan la paternidad de su sistema para siempre. Si las explicaciones de Fourier del secreto de los *Quatre mouvements* fueron aceptadas, muchas de sus extravagancias tendrían que ser interpretadas en un espíritu diferente. De hecho, muchas de ellas son una racionalización posterior para defenderse del ridículo; este hombre dividido pudo haber creído en sus cosmogonías en determinados momentos, y sentirse en otros tan avergonzado de ellas que decidiera negarlas y tenerlas por mero adorno. Como tantos otros genios neuróticos, Fourier sabía lo que se hacía cuando se dejaba tratar de idiota, aunque a veces llegó a creerse realmente un demente. Es una ambigüedad difícil de resolver en todos los casos.

Existe un elemento sádico en este creador de una utopía del amor. Abrigó sueños de venganza contra su generación, contra los filósofos, contra los franceses, en especial los parisinos; en fin, contra todos los que se habían burlado de él. Los castigos que preparó para sus detractores eran terribles. Hay siempre latentes en los grandes forjadores de estructuras elementos claramente paranoicos; en Fourier, éstos salen a la superficie, nada queda soterrado. Fourier había proclamado su propósito de «castigar a su siglo»[55]. Podía al final ablandarse y publicar sus últimos descubrimientos, pero sólo por partes y con cuentagotas, despistando a sus contemporáneos, haciéndoles sufrir por dudar de su veracidad. En sus úl-

[54] *Ibid.*, p. 202.

[55] «Le Sphinx sans Oedipe ou l'énigme des quatre mouvements», *La Phalange*, 9 (1849), 204.

timos escritos demostró que su decisión de descargar su ira contra sus compatriotas se había visto cumplida en la última fase de las guerras napoleónicas. Supóngase que el inventor de la brújula hubiera mantenido oculto su descubrimiento; ¡cuántos naufragios y cuánta destrucción no habría conocido la humanidad! –«con ello habría castigado al mundo entero»[56]–. Los franceses habían sufrido un castigo parecido por habérseles ocultado la brújula social. «Más que cualquier otro pueblo, ellos han sido víctimas del alargamiento del estado de civilización, del que yo podría haberlos sacado. El destino ha sido duro con ellos y con su jefe desde 1808. Han recibido su merecido castigo.» Los franceses habían desperdiciado una oportunidad histórica al burlarse de él en 1808. Si hubieran aceptado rápidamente su sistema, habrían podido tomar la iniciativa en la difusión de las comunicaciones, los signos y las medidas uniformes. Se habría inventado finalmente un lenguaje internacional, pero durante un buen período de tiempo se habría empleado el francés y habría habido una gran demanda de franceses por parte de todos los falansterios del mundo. Habían perdido la ocasión de su vida. Fourier explica este castigo de los franceses por no haber prestado la atención debida a sus primeras obras; en esto se parece bastante a De Maistre, que sostiene que la Revolución visitó a los franceses por haber abandonado la verdadera religión. La coincidencia cronológica es perfecta: en 1808 se publicaron los *Quatre mouvements*, y en 1808 estalló la guerra de España, el principio del fin para los ejércitos franceses. «El oprobio, la ruina, la servidumbre pública, y, finalmente, todas las calamidades que la han asaltado y devorado, datan del período en que desdeñó el descubrimiento del cálculo de la atracción. La capital donde se injurió este descubrimiento ha sido invadida dos veces, mancillada por los desmanes de sus enemigos. Francia pensó que sería dueña del mundo, pero se ha convertido en un juguete traído y llevado. Repito: si yo hubiese tenido algún influjo en el destino, ¿habría podido pedirle una venganza más perfecta?»[57]. Las fantasías megalómanas de Fourier eran violentas y sangrientas. Era él quien había condenado a Francia a una retribución horrible, él quien había resuelto en secreto esperar a que Francia perdiera otro millón de habitantes en la guerra para publicar más detalles acerca del funcionamiento de su sistema. «Por fin, en 1831 se pagó con creces este tributo de un millón de cabezas que yo había impuesto a Francia. Incluso existe hoy un excedente de trescientas a cuatrocientas mil cabezas masacradas»[58].

París fue el adversario inmediato de Fourier, porque allí reinaban totalitariamente los mentirosos periodistas filosóficos. En París, las opiniones se compraban, y él no era ningún Creso. ¿Acaso esperaban que él, que había descubierto el secreto de la felicidad humana, se acercara a ellos –que, en realidad, tendrían que ser los suplicantes– y les pidiera la

[56] *Ibid.*, p. 214.
[57] *Ibid.*, p. 223.
[58] *Ibid.*, p. 224.

venia para hablar? Fourier odiaba París con la pasión de un provinciano no reconocido y desdeñado por los ambientes entre los que normalmente habría debido tener un éxito incontestable. Pero, al final de los tiempos, será cumplidamente vengado: la capital del mundo estaría en Constantinopla, y París sería humillado lo mismo que París lo había humillado a él.

Para amedrentar aún más a sus contemporáneos, Fourier habló maliciosamente de lo que ocurriría si él muriera antes de dar a luz su sistema. Entonces sí que habría motivo para lamentarse. Fourier se expresa frecuentemente con frases sibilinas, negándose a comunicar a su ingrata generación cuáles son los fundamentos reales de las mismas. Que se consuman de curiosidad mientras él guarda celosamente su secreto...; quería efectivamente que sintieran en su carne la pena de haber perdido la oportunidad de conocer las verdades de la nueva ciencia. Se le ocurrieron en este sentido fantasías algo infantiles; ellos, la civilización del siglo diecinueve, le echarían de menos cuando se hubiera marchado para siempre, añorarían el no haberse empapado de sus teorías habiendo perdido definitivamente la clave de la felicidad de la humanidad.

Pero, ¿qué es lo que se escondía realmente tras el disfraz de Arlequín, de que tanto gustaba ponerse Fourier? Como en muchos de los grandes neuróticos, había de todo en él. Muchas de sus descripciones de la vida en el falansterio reflejan claramente los sueños de un desposeído; las fiestas gastronómicas y las amenas compañías son las imaginaciones de un pobre hombre condenado a solitarias comidas de 25 ochavos, y las proezas amorosas que pinta con tanto lujo de detalles no son tal vez sino los suspiros de un hombre que fue probablemente impotente.

Cuando pasamos de este ámbito de la simple frustración a otro plano más profundo, las aguas aparecen mucho menos claras. Hay pasajes en los escritos de Fourier que no hacen más que insinuar elementos masoquistas y quizá homosexuales, sucedáneos no infrecuentes del sadismo. Tras haber denunciado el señorío impuesto por los varones en la civilización y saludado a Catalina la Grande por haber «pisoteado el sexo masculino», Fourier se deja llevar en alas de la fantasía en la *Théorie des quatre mouvements*. «Para confundir la tiranía de los hombres, debería existir durante todo un siglo un tercer sexo, macho y hembra a la vez y más fuerte que el hombre actual. Este nuevo sexo probaría a base de palos, si fuera necesario, que tanto los hombres como las mujeres están hechos para su placer; entonces se oiría a la gente protestar contra la tiranía del sexo hermafrodita y admitir que la fuerza no es el único fundamento del derecho»[59].

Si las descripciones de Fourier del instinto destructor de los niños reflejan sus propios deseos reprimidos –su destrucción de un huerto a los tres años de edad es un recuerdo persistente de su niñez[60]–, y si sus ame-

[59] *Oeuvres complètes*, I, 219.

[60] Tras el incidente se le llamó un «petit massacre, enragé d'enfant». *Théorie de l'unité universelle*, *ibid.*, V, 41-42.

nazas a Francia son reflejos de su incontenible sadismo, entonces la transformación de su sueño de aniquilación total en una utopía de amor sigue la pauta de su propio sistema. Los extremos acaban tocándose, y lo que él llama contrapasión resulta un agente operatorio. De igual manera, un freudiano podría interpretar el desbordante amor de Fourier a la humanidad como un deseo oculto de destrucción universal que el miedo a ser castigado ha transmutado en su extremo opuesto. Que esta visión del amor total naciera de las fantasías de su odio es algo que no habría extrañado en absoluto a Nietzsche, el analista del resentimiento.

El nuevo mundo de amor

Con la publicación del manuscrito no expurgado de *Le nouveau monde amoureux* en 1967, quedaron revelados muchos detalles nuevos de la vida íntima de Fourier, que partió de su propia naturaleza sexual para ilustrar su teoría del amor. En esta obra, el resumen más extenso de su sistema, reconoce abiertamente sus manías esperando que este su candor anime a los demás a ser menos reticentes con las propias y, mediante el análisis de sí, a descubrir sus auténticas naturalezas. Fourier nunca se desnudó del todo en sus escritos, como haría después Freud, pero, en su intensa percepción del ambiente social en el «estado de civilización» en el que las manías, o fijaciones, aparecen disfrazadas, demostró más de una vez ser un verdadero genio. Hasta que no cumplió los treinta y cinco años, confiesa en cierto pasaje, no descubrió su predilección especial por las lesbianas. En ese momento se dio cuenta de pronto de que siempre las había amado y favorecido. Tras un detenido autoanálisis, se percató de que esta manía suya estaba en perfecto acuerdo con su principal tipo de personalidad, el omnígino u omnítono, un tipo humano con siete pasiones espirituales dominantes y uno de los caracteres más raros de su taxonomía del sexo. «En todo el mundo hay unas 26.400 personas como yo (calculando sobre la escala de 33 por millón) porque todo macho omnígino es necesariamente un lesbianista o protector de lesbianas, así como todo omnígino hembra es necesariamente una pederástica o protectora de pederastas. Si no fuera así, estas personalidades carecerían de su principal cualidad en el amor, que es un impulso de dedicación filantrópica al sexo opuesto y a todo lo que pueda agradarle, tanto en la modalidad ambigua como en la directa...»[61]. Fourier sabía que, como toda la gente «civilizada», también él había condenado y ridiculizado en alguna ocasión a los homosexuales, aun cuando ocultaba un gran afecto hacia las hembras homosexuales. Pero apenas se le podía censurar el no haber reconocido una inclinación tan rara en el mundo occidental, aunque tan estimada en China, donde el emperador había sido pintado en un lecho rodeado de lesbianas activas.

[61] *Le Nouveau monde amoureux*, trad. y citado en inglés por Jonathan Beecher y Richard Bienvenu, *The Utopian Vision of Charles Fourier* (Boston, Beacon Press, 1971), p. 350.

En su *Nouveau monde amoureux*, Fourier profetizó el desarrollo desigual en la reestructuración radical del trabajo y el amor. Las economías doméstica e industrial se transformarían rápidamente en el nuevo «estado de armonía» sin ofender a nadie, porque sus ventajas serían de todos conocidas. No obstante, la gente debería ser más prudente con las innovaciones religiosas y morales que pudieran herir la sensibilidad pública. Aun cuando fuera normal en la armonía autorizar cualquier práctica que multiplicara las relaciones amorosas y diera placer sin causar daño alguno, en las fases iniciales de la armonía los hombres deberían ser prudentes con relación al incesto. Así, el «mecanismo industrial» tendría prioridad en la reorganización, mientras que «los refinamientos pasionales» deberían esperar a una fase ulterior de armonía –bonita prefiguración del calendario marxista–. Fourier se tuvo por el creador de la teoría general de la armonía en todas sus complejidades; su puesta en práctica concreta dependería de contingencias particulares[62]. Y, aunque todas las formas amorosas gozaban de su aprobación, también él aceptó una jerarquía de valores. El bien supremo era claramente la multiplicación de las relaciones amorosas; esto se daba por supuesto. Pero, al final, los amores espirituales e intrincados serían preferidos a los más simples y groseros. Había incluso ciertos modales que guardar en la conducta amorosa: estaba mal visto no dejar un legado al *partenaire* de una relación de unos meses de duración; mientras que no era preciso acordarse de las demás experiencias y amantes de índole pasajera.

En las décadas de los sesenta y los setenta del siglo XX, los redescubridores de Fourier tuvieron razón al ver en él a un predecesor de Freud, aunque a veces se pasaron un poco en su incondicional exaltación del profeta francés de un nuevo mundo de amor. Fourier, que reconoció en Sade a su ancestro intelectual, constituye un nexo vital entre los escandalosos filósofos de finales del XVIII y ese respetable filósofo de finales del XIX que sería el fundador del psicoanálisis.

[62] *La Nouveau monde amoureux*, en *Oeuvres complètes*, VII (París, 1967), 257.

28

EL NUEVO MUNDO MORAL DE OWEN

Robert Owen cruzó el Rubicón el 30 de julio de 1817 con el anuncio hecho en la prensa londinense de que estaba decidido a entablar una batalla contra los errores y males de todos los sistemas contemporáneos, tanto a nivel civil como político. Y no cejaría en su empeño hasta que fuera expresamente solicitada la abolición definitiva de los mismos por todas las partes, incluso las más interesadas en su conservación. Los principios y las prácticas que propone en su lugar se sostendrían por sí solos, sin tener que basarse en ninguna personalidad concreta. A los cuarenta y seis años de edad, Owen estaba preparado para presentarse desnudo ante sus enemigos y defender todos los actos de su conducta anterior.

El empresario iluminado

En su carta a los periódicos, Owen ofrecía al público el currículum detallado de un *self-made man* que había ascendido paso a paso, cambiando sucesivamente de ocupación, hasta las cimas del poder industrial, convirtiéndose finalmente en propietario de la cadena de fábricas y demás industrias anejas de New Lanark, en Escocia. Estos logros probaban que no era un soñador despierto y constituían unas buenas cartas credenciales para la presentación de su nuevo sistema de sociedad. «Nací en Newton, en el condado de Montgomery –escribe–; decidí partir e instalarme en Londres, cuando tenía unos diez años de edad; poco después fui a ver a míster James M' Guffog, de Stamford en el condado de Lincoln, donde me quedé a vivir unos tres años; de regreso a la ciudad, pasé un breve período con los Sres. Flint y Palmer, de London Bridge. Luego marché a Manchester, y pasé una temporada con míster John Sattersfield, al que dejé, siendo todavía muy joven, para meterme en el negocio, a pequeña escala, de la fabricación de maquinarias y de la hiladura del algodón, parte del tiempo en asociación con míster Jones, y parte por cuenta pro-

pia. Después decidí hacerme cargo de las fábricas de tejidos del desaparecido Dr. Drinkwater de Manchester, repartidas entre esta ciudad y Northwich, en el condado de Ches, en cuya ocupación permanecí tres o cuatro años. Luego me asocié para explotar un negocio de hiladura de algodón con los Sres. Moulson y Scarth de Manchester; construí las factorías Chorlton y abrí una nueva firma, bajo la designación de «Chorlton Twist Company», junto con los Sres. Borrodale y Atkinson, de Londres, y los Sres. H. y J. Barton y Cía, de Manchester. Algún tiempo después compramos fábricas y establecimientos en New Lamark, donde me he mostrado al público durante los últimos dieciocho años»[1].

Cuarenta años después, a instancias de amigos y fieles discípulos, Owen, con ochenta y seis años de edad, compuso en su lecho de muerte una autobiografía (que no pasó de los primeros años de la década de 1820), que fue algo más reveladora sobre los acontecimientos cruciales de su vida que esta telegráfica crónica de negocios. El escritor de tantos panfletos sobre los principios abstractos de la formación del carácter humano permitía así a sus lectores que conocieran lo que él creía que había modelado el suyo propio. El análisis, de acuerdo con sus preceptos axiomáticos, demostró de manera concluyente la importancia trascendental de las circunstancias externas. Cuando tenía unos cinco años, empujado por su deseo de ir pronto a la escuela, tomó a toda prisa su plato de natillas hirviendo, que le hicieron una herida en el estómago, y se desmayó. Este accidente tuvo un influjo tremendo en él, según aseguró a los lectores. Le hizo incapaz de digerir nada que no fuera un alimento sencillo, y en pequeñas cantidades cada vez, lo que a su vez lo llevó a prestar particular atención a los efectos de las diferentes cualidades de comida sobre su alterada constitución y, por ende, a crear en él un hábito de fina observación y continua reflexión. Tan sólo una vez lo castigaron de pequeño cuando su madre instó a su padre a que lo azotara. Habiendo oído perfectamente una de las órdenes de su madre, le había contestado: «No», y, una vez expresada esta negación, se negó con obstinación a retractarse. «Puedes matarme si quieres», fue la tozuda respuesta que dio según iban cayendo sobre él los latigazos. Esta contienda de voluntades se decidió en su favor, y para el resto de su vida quedó convencido de que esta corrección había sido perniciosa e injuriosa tanto para los castigadores como para el castigado. A los diez años padeció una crisis religiosa ocasionada por la lectura de libros metodistas que le habían prestado tres jóvenes doncellas. El odio a muerte que se tenían los judíos, los cristianos, los mahometanos, los hindúes y los chinos le llevaron a la conclusión de que había algo fundamentalmente erróneo en todas las religiones. Una vez metió el dedo en el ojo de una cerradura y gritó mucho hasta que le ayudaron a sacarlo. Otro suceso que recordó fue el haber estado a punto de ahogarse y ser salvado por un caballo pinto. La explicación del significado de los de-

[1] Robert OWEN, *A Supplementary Appendix to the First Volume of the Life of Robert Owen Written by Himself* (Londres, 1858), vol. I. A, ap. I, p. 82.

dos metidos en una cerradura no formó parte de su sistema psicológico. Pero el caballo pinto formó en él una asociación de ideas, una temprana impresión en su mente que se aliaría perfectamente con su doctrina de la asociación.

Las dotes intelectuales de Owen ya se habían puesto al descubierto desde su niñez, y las bibliotecas de los personajes eruditos de la ciudad de Newton –el clérigo, el físico y el jurista– se le abrieron de par en par. Antes de los diez años ya había leído *Robinson Crusoe, Pilgrim's Progress, Paradise Lost,* las *Meditations among the Tombs* de Harvey, los *Nights Thoughts* de Young, las novelas de Richardson, los viajes del capitán Cook y otros exploradores, la historia universal y las vidas de los filósofos y grandes hombres. La literatura que devoró celebraba en su mayor parte el atrevimiento del hombre y su capacidad de grandes proezas en este mundo, aunque en el transfondo se insinuaban contemplaciones románticas de la muerte. Da la impresión de que hay en el carácter de Owen un lado saturnino y melancólico, generalmente encubierto por una capa de optimismo oficial. Si el niño Robert Owen necesitó más estímulos para obras de grandeza, éstos le fueron dados de acuerdo con su posición ordinal en la familia, en la que era el último de siete hermanos.

Durante sus primeros treinta años, este hijo de artesano puesto de aprendiz de pañero se mostró enormemente emprendedor. Mientras vivió en Manchester, no sólo logró manejar perfectamente las maquinarias para hilar algodón, sino que se mostró igualmente activo en la «Literary and Philosophical Society» –no fue el típico aprendiz de empresario sin cultura–. Y, aunque era tan tímido con las mujeres que perdió a su primer amor por falta de valor para declarar sus sentimientos, consiguió la mano de la hija del que fuera una vez propietario de las fábricas de New Lanark. La hija de mister Dale le dio muchos hijos, pero parece ser que su unión no tuvo otro tipo de bendiciones.

De 1800 a 1802, Owen gozó de un enorme éxito como hombre de negocios; la fábrica de hilados de algodón más importante de Gran Bretaña se hallaba bajo su dirección, y, en lo más algido de las guerras napoleónicas, consiguió ganar unos beneficios descomunales. La buena fortuna de este industrioso padre de familia numerosa era la prueba fehaciente de las recompensas pingües que esperaban a los que emplearan sus esfuerzos en este duro trabajo. El fue un modelo y una fuente de inspiración. No obstante, hacia 1812 empezaron a notarse claros signos de una transformación. En vez de seguir atesorando riquezas y buscar satisfacción en su prosperidad material, Owen empezó a enfrascarse cada vez más en la problemática de la condición moral y económica de sus obreros y en planes para su educación. Su autobiografía quiere hacernos creer que el vasto proyecto que iba a emprender, la transformación de New Lanark en un lugar ideal poblado de trabajadores felices, se le había ocurrido de pronto al ver la fábrica de Clyde en 1799. Antes de que transcurriera mucho más tiempo, Owen extendería sus preocupaciones a toda la humanidad.

¿Qué hizo alejarse de la senda tradicional de su vocación a este administrador y propietario emprendedor y meterse en complicados proyectos de rehabilitación universal? La filantropía fue una de las herencias espirituales de la Ilustración, y podía apoderarse por igual de un industrial de origen humilde que de un vástago noble desclasado como Saint-Simon, o del hijo de un comerciante de tejidos en quiebra como Fourier –el virus penetra en quien quiere–. Mientras los proyectos de Owen tuvieron la apariencia de una caridad que socorría a los borrachos y desempleados, le prestaron atento oído las clases más respetables de Inglaterra y Escocia, sobre todo teniendo en cuenta que sus negocios seguían proporcionando beneficios. *A New View of Society: or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character* (1813), con su énfasis especial en la formación racionalista y en la reforma individual, apenas podía considerarse un documento revolucionario. Pero, en 1817, al igual que Saint-Simon y casi al mismo tiempo, Owen empezó a propinar críticas punzantes a todo el orden económico y social; y, lo que era todavía más escandaloso, arremetió contra la institución de la familia en términos tajantes, a la vez que denunciaba la religión organizada. El filántropo cuyos establecimientos se habían convertido en centros piloto para los ingleses curiosos y demás visitantes extranjeros, estaba resultando un peligro para la sociedad.

En 1824, este propietario de varias fábricas, ya en edad adulta y con nociones un tanto molestas sobre «un nuevo mundo moral», fue todavía más lejos: decidió desaparecer de la escena de sus triunfos económicos en New Lanark y llevar a la práctica sus doctrinas peculiares en el suelo virgen de América. En el espacio de tres años, rompió con los negocios, invirtió casi toda su fortuna en un pueblo de New Harmony, Indiana, se mudó allí con todos sus hijos (pero no con su mujer), y experimentó su proyecto utópico, que acabaría siendo un completo desastre.

A su vuelta a Inglaterra como visionario empobrecido' aunque no menos ardiente, descubrió que había conseguido algunos partidarios, sobre todo entre las clases trabajadoras instruidas. Así, se vio catapultado hacia el puesto de dirigente de una federación de trabajadores. Después de la desintegración de ésta, siguió todavía a la cabeza de una secta de fieles owenianos, cuyas publicaciones, entre las que destaca *New Moral World*, se ganaron la fama en toda Europa. Friedrich Engels figuró entre sus colaboradores y algunos de los mejores primeros informes sobre las vicisitudes de las sectas y movimientos utópicos europeos salieron de su pluma y fueron publicados por este periódico. El anciano Owen siguió viajando y dando conferencias, propagando sus ideas entre los que querían escucharle. Como Fourier, vivió lo suficiente para poder cambiar de vida, y así se volvió espiritista hacia el final de su vida, estableciendo contacto con un variopinto estol de encarnaciones, que incluía a Lord Byron, Thomas Jefferson, el duque de Wellington, Robert Burns y Mojamet Alí –personajes que había admirado en otro tiempo–. También los muertos tenían un papel importante en la transformación de la sociedad.

Poco contento probablemente de ver periclitar su carrera con la llegada de su muerte, Owen publicó en 1853 *The Future of the Human Race*, obra en la que predijo el advenimiento de una revolución pacífica mediante el influjo de los «espíritus de grandes hombres y mujeres finados»[2]. Marx nunca aludió a la designación por parte de Owen de estas legiones de espíritus como agentes de la nueva sociedad.

Cuando Owen se puso a la cabeza de las fábricas de algodón de New Lanark, se encontró con una comunidad trabajadora ya hecha. Había sido reclutada por su futuro suegro, David Dale, quien suministró casas para familias de buen carácter moral, así como cobijo para un número considerable de niños abandonados de más de nueve años aptos para trabajar, mandados por las distintas parroquias. A las viudas se les animaba a que trabajaran también en las fábricas. Se observaba como era debido la disciplina a lo largo de una jornada de trabajo de trece horas, con interrupciones para el desayuno y la comida, y existía una instrucción elemental después del trabajo. Owen tuvo que luchar sobre todo contra los hábitos de la bebida y la pereza, a pesar del régimen estricto del sistema de la fábrica. Es una más de las curiosas manifestaciones de la dialéctica de la historia el que el socialismo inglés, que se ha solido identificar con el owenismo, naciera entre estos barracones de obreros dominados por una ética calvinista. Los experimentos iniciales de Owen en New Lanark fortalecieron la disciplina, aumentaron la productividad y convirtieron en verdaderas comunidades lo que no fueran sino puras aglomeraciones. A los ingredientes económicos de un ordenado sistema de fábrica añadió la voz de la Razón, que, al parecer, hizo de guía persuasiva para la comunidad de New Lanark siempre que él vigilaba, pero perdía su efectividad en cuanto volvía la espalda.

Owen se situó en el pináculo de un paternalismo reglamentado y trató con sus trabajadores mediante un sistema de subalternos. No se le ocurrió nunca que sus hombres pudieran resistirse alguna vez a seguir a pie juntillas sus sabias órdenes. Sacó a sus trabajadores, a base de buenas razones, de los malos hábitos que habían contraído para que entraran con buen pie en su sistema comunal; para ello se servía de un monitor mecánico, contando con la reprimenda como único instrumento punitivo. El monitor en cuestión, un artefacto de madera y alambres, colocado junto a cada máquina, mostraba diversos colores que controlaban la asiduidad o delincuencia del obrero. El obrero podía apelar directamente a Owen cuando no estuviera de acuerdo con el supervisor que manipulaba el monitor. Pero lo cierto es que nadie se atrevía a hacerlo. Owen instituyó un sistema educativo para los niños de New Lanark, los cuales adquirían gracias a él la fuerza del hábito, el arma psicológica que él veneraba como un nuevo dios. Trazó asimismo caracteres morales ideales para vi-

[2] OWEN, *The Future of the Human Race; or a Great, Glorious, and Peaceful Revolution, Near at Hand, to Be Effected through the Agency of Departed Spirits of Good and Superior Men and Women* (Londres, 1853).

vir debidamente en un nuevo mundo moral. Sus ataques militantes contra la religión de los clérigos, que le ocasionaron muchos problemas con los filántropos de las clases altas, no le impidieron ver las virtudes de la estricta disciplina de las comunidades religiosas fundadas por los *rappites* y los *shakers*; lo que hizo fue sustituir el milenarismo religioso de éstas con el suyo propio, de índole secular.

El primer plan utópico de Owen propiamente dicho, distinto de sus anteriores esfuerzos por reprimir el alcoholismo de sus trabajadores y suministrar instrucción a los más jóvenes, aparece expuesto en su *Report to the Committee of the Association for the Relief of the Manufacturing and Labouring Poor*, informe presentado en marzo de 1817, en el que analiza la severidad de la crisis económica post-napoleónica y propone la formación de comunidades autosuficientes de trabajadores sin empleo, víctimas de los avances tecnológicos y presa fácil del vicio y la miseria. Se trataba de organizarlos en unidades rectangulares, completas en sí mismas, que solucionaran todos los problemas educativos y sociales de sus mil doscientos habitantes aproximadamente. Justo detrás de estos módulos de vivienda se hallarían las estructuras necesarias para el trabajo mecánico y manufacturero, y, algo más allá todavía, las instalaciones agrícolas[3]. El propósito original, modesto en sus objetivos y restringido a los indigentes, se amplió en seguida para convertirse en la fórmula organizativa de una vasta red de comunidades. En un principio, estas aldeas debían ser unas asociaciones voluntarias que variaran entre ellas según el nivel de ingresos de sus miembros –en los falansterios de Fourier existían graduaciones parecidas–, y coexistirían con otras empresas manufactureras basadas en los modelos tradicionales. El ejemplo de la pequeña unidad atraería a la gente a causa de sus notorios resultados. Su gradual adopción y expansión abriría las puertas a un nuevo milenio cuyas virtudes cantó Owen con un tono típicamente bíblico: «Ya se puede decir que está próximo el tiempo en que las espadas se convertirán en arados y las lanzas en aperos de labranza, y en que todos se sentarán bajo su propia viña y su propia higuera, sin que haya nada que les dé miedo»[4].

En el informe de Owen al condado de Lanark de mayo de 1820, la fundación de «aldeas de unidad y mutua cooperación», con el capital aportado por suscriptores privados, se revela como sistema de socialismo cooperativo que abarcaría a toda la tierra. En estas poblaciones limitadas se combinarían elementos agrícolas e industriales. Pero el sistema de trabajo no era el principal foco de atención de la reforma owenista. El vio en estas concentraciones una oportunidad estupenda para transformar el carácter de los indigentes modificando su entorno. Los pueblos, situados en lugares remotos y no corrompidos por los males de la sociedad laboral de la época, ofrecerían al proyectista filántropo una ocasión valiosísima

[3] OWEN, *Supplementary Appendix*, vol. I, ap. I, pp. 53-64.

[4] *Ibid.*, ap. I, carta publicada en los periódicos londinenses el 10 de sept. de 1817, pp. 132-133.

para moderlar a los pobres lo mismo que si fueran niños. Surgiría así en el suelo británico una nueva generación de seres racionales[5]. Owen tenía una tendencia muy arraigada a pesar de lo particular a lo universal y atemporal. Al principio, el suyo fue un programa más para formular una ley de pobres en el espíritu de la caridad cristiana; pero, como los proyectos utópicos típicamente ingleses del siglo XVII, acabó convirtiéndose en una panacea para la organización de trabajo entre los hombres de todos los pueblos del mundo. En uno de sus aspectos, el plan de Owen era una vuelta a la idea de la responsabilidad moral comunal para proporcionar empleo a los más pobres, plan que se había hecho muy famoso con el sistema de Speenhamland de llevar consuelo a los destituidos mediante una cuota no muy elevada a cargo de las parroquias. Otros filántropos escoceses tuvieron ideas parecidas a las de Owen, aunque más limitadas, además de que no establecieron un vínculo lógico entre la indigencia y la inmoralidad, por un lado, y la necesidad de una educación e instrucción racionalista, por el otro; tampoco alarmaron a sus prójimos proclamando su fidelidad al principio de la igualdad absoluta.

Owen era de la escuela normativa y racionalista de la Ilustración que creía que la conducta moral podía ser inculcada mediante una formación sistemática que creara un hábito, ya que todos los hombres eran igualmente capaces de oír la voz de la razón y de ser persuadidos mediante buenos razonamientos. La conducta racional se concebía por lo general en términos que podían ser aceptados por cualquier hombre de costumbres rectas y frugales. Owen vio en el entorno social un elemento corruptor de los trabajadores pobres, que se volvían por ello seres improductivos. La nueva sociedad los convencería de que era mejor liberarse de sus vicios, les inculcaría el hábito del orden y la limpieza, y educaría a sus hijos de tal manera que no se les ocurriera nunca más un modo de vida distinto a éste. La norma número dos adoptada por una de las numerosas organizaciones creadas por Owen, la Sociedad filantrópica británica y extranjera de 1822, definía como objetivo suyo «el alivio permanente de las clases trabajadoras mediante la formación de comunidades de mutuo interés y cooperación, en las que, a través de la educación, el ejemplo y el empleo, irán dejando poco a poco los males inducidos por la ignorancia, los malos hábitos, la pobreza y la falta de empleo»[6]. Para que tales ideas tuvieran un mínimo de credibilidad, el calvinismo pesimista de la iglesia escocesa tenía que ser modificado por el racionalismo ilustrado, y se de-

[5] *Ibid.*, ap. S, «Report to the County of Lanark of a plan for relieving public distress and removing discontent, by giving permanent productive employment to the poor and working classes, etc.» (1 de mayo de 1820), pp. 261-310.

[6] J. F. C. HARRISON, *Quest for the New Moral World: Robert Owen and the Owenites in Britain and America* (Nueva York, 1969), p. 29. Sobre Owen, cf. también John BUTT, *Robert Owen, Prince of Cotton Spinners: A Symposium* (Newton Abbot, 1971); Ronald George GARNETT, *Cooperation and the Owenite Socialist Communities in Britain, 1825-1845* (Manchester, 1972); V. G. PODMARKOV, *Robert Ouén-gumanist i myslitel'* (Moscú, 1976), Actas de la Owen Bicentennial Conference, New Harmony, Ind., 1971: *Robert Owen's American Legacy*, ed. Donald E. Pitzer (Indianapolis, 1972).

bía creer igualmente en la posibilidad de una reforma. Este desarrollo había ocurrido ya de hecho entre algunos segmentos de la sociedad escocesa a finales del siglo XVIII, de manera sin duda más visible que en Inglaterra; de este modo, una parte de Owen seguía por los caminos de esta respetable tradición.

Al igual que Saint-Simon había atemorizado a sus colaboradores empresarios y banqueros con su insistencia en la necesidad de una «moral del siglo XIX», distinta del consabido Evangelio cristiano, así también Owen tuvo problemas a causa de su anticlericalismo virulento, su negativa a meter en su proyecto ningún tipo de educación religiosa y sus ensayos sobre la formación del carácter aboliendo el pecado original y negando la responsabilidad moral. Pero fue precisamente su vertiente antirreligiosa lo que le hicieron simpático a los ojos de Marx y Engels, siendo un factor determinante para que recibiera un tratamiento benigno por parte de éstos, que no podían tragar la barata fraseología religiosa de los saint-simonianos. Por cándido que fuera su utopismo, un anticlerical como él no podía ser descalificado. Los cristianos que atrajo Owen se asustaron de sus apostasías, aunque se consolaron con la idea de que el verdadero cristianismo práctico y el owenismo acabarían necesariamente convergiendo.

Aunque su nombre solía aparecer junto con los de Saint-Simon y Fourier, Owen no tenía nada parecido a la visión de Saint-Simon del dinamismo científico-industrial de la sociedad, ni la concepción de Fourier del laberinto de las pasiones humanas. De entre todos los socialismos utópicos importantes, el owenista, y en general el tipo inglés, representa el anhelo más puro por volver al antiguo modo de vida agrario como senda indispensable para alcanzar la utopía –y esto a pesar del hecho de que su idea comunitaria hubiera nacido en medio de las hilanderías algodoneras de New Lanark–. En teoría, la doctrina owenista parece favorecer una combinación de la manufactura y la agricultura en los pueblos autosuficientes con el fin de crear un equilibrio entre estas actividades; pero en la práctica, la comunidad owenista acaba revelándose de corte agrícola, siendo considerados los demás oficios como elementos necesarios pero de segundo orden. (Owen se había mostrado una vez a favor de la agricultura «a base de pala» porque esto atacaría más directamente el desempleo.) Aunque se permite el divorcio, la familia sigue siendo el núcleo de la vida social. Los owenistas no aceptaron jamás las realidades de la industrialización monstruo, como lo hicieron los saint-simonianos, ni la reorganización radical de la vida sexual exigida por Fourier. Antes bien, querían revivir las virtudes del campo inglés, que se intensificarían todavía más gracias a una educación racionalista del carácter. El propio Saint-Simon había esperado con ansiedad, tal como se desprende de la lectura de sus últimas obras, que se acelera el gran progreso de la tecnología científica para aligerar las cargas físicas del trabajo manual. Por su parte, Owen seguía aferrándose a la ilusión del valor moral del trabajo duro, predilección que compartían los owenistas de elevada extracción social

–el esfuerzo en el marco de una aldea moralmente profiláctica ennoblecía a los trabajadores de todo el mundo–. En definitiva, Thomas Spence, el cartista Bronterre O'Brien y los owenistas compartieron un mismo sueño utópico de índole rural.

En mayo de 1842, el *New Moral World* anunció que Owen estaba dando la espalda al industrialismo: «El sentiría mucho tener que hacerse cargo de nuevo de una fábrica de algodón, pues la verdadera riqueza del mundo se obtiene solamente de la tierra»[7]. Esta declaración fisiocrática revela perfectamente la curiosa actitud del owenismo, siempre ansioso de echar marcha atrás. En el utopismo del siglo XIX existe una marcada separación entre los que quieren asumir la civilización científico-tecnológica y los que, sin llegar a unirse activamente a los luditas intentan revivir la vieja utopía agraria con algunas ligeras correcciones. La actitud de Owen hacia la industrialización fue cuanto menos harto ambigua. Sus primeros escritos describen los estragos del sistema de la fábrica con un tono muy descarnado. Las hilanderías de algodón eran «receptáculos, bajo muchos aspectos, de esqueletos humanos vivientes»[8]. Estas denuncias iban acompañadas de toques de atención a los fabricantes en el sentido de que conseguirían más beneficios si prestaran más atención a sus máquinas humanas. En sus últimos escritos avanzó Owen unos argumentos antitecnológicos muy en línea con el ataque de los poetas románticos a la ciencia y la tecnología, y con sus ansias de volver a un pasado agrario.

El gran error

Si se alineara a los hombres según su postura ante la controversia naturaleza-educación, a los utópicos se les encontraría sin duda en el campo de los «educacionistas». Desde el siglo XV, los utópicos seculares han venido creyendo, casi sin necesitar hacer explícitas sus opiniones, que el entorno en que se crían los niños, y en que las personas mayores realizan sus asuntos, es el principal determinante a la hora de modelar sus caracteres y su conducta consiguiente. Pueden haber diferido sobre qué aspectos del entorno ejercen un influjo más poderoso –la arquitectura de la ciudad, el sistema educativo, las disposiciones sociales y políticas, la organización de las relaciones laborales, la forma del culto religioso...–, pero todos convendrían en la importancia de las instituciones humanas para crear tanto el bien como el mal. Entre los utópicos modernos, Robert Owen es quizá el behaviorista más consciente, resultando difícil encontrar en las utopías más recientes de esta escuela algo más que meras glosas de sus principios. «Cualquier carácter general, desde el mejor hasta

[7] *New Moral World*, 28 mayo 1842.

[8] Owen, *Supplementary Appendix*, vol. I.A, ap. F, «Observations on the Cotton Trade» (enero de 1815), p. 17.

el peor, desde el más ignorante al más ilustrado, puede integrarse en una comunidad, y en el mundo en general, gracias a la aplicación de los medios apropiados»[9]. Un individuo solo no podría crear el entorno ideal para la formación de un carácter racional conducente a la mayor felicidad de todos, pero sí la sociedad entera.

Tras la utopía behaviorista de Owen se esconde una determinada epistemología y una filosofía implícita de la historia. La historia universal pasada, presente y futura se podía dividir en dos segmentos; uno, en el que la irracionalidad, por no decir la demencia, caracterizaba prácticamente a todas las relaciones humanas, y otro, cuyo momento estaba a punto de llegar, en el que predominaría la racionalidad. Toda la conducta pasada y casi toda la presente no había visto la razón en acción porque los hombres estaban sumergidos en el error y prisioneros de su asociación de ideas falsa. Había muchos fallos con relación a la mala percepción y a creencias supersticiosas, pero el Gran Error que mantenía maniatada a toda la humanidad era el bulo religioso según el cual un individuo podía, por propia voluntad, decidir actos que podían ser o buenos o malos. En efecto, los hombres carecían de una tal libertad. Habían nacido en un entorno específico en el que los malos influjos eran determinantes, en el que se le había educado a aceptar una serie concreta de mentiras y en el que pasaba la vida sujeto a ideas erróneas. Como consecuencia de ello, los humanos eran seres egoístas, crueles, embusteros, hipócritas, dados al vicio, delincuentes y generadores de su propia desdicha. Las sociedades y las religiones intimidaban a los individuos por haber cometido sus propios actos, cuando en realidad no tenían nada de que avergonzarse, ya que sus actos habían sido el mero producto de las circunstancias y de disposiciones inicuas. Owen ofrece el espectáculo inhabitual del empresario que, en vez de arremeter contra la volubilidad, la ebridad, y la inmoralidad sexual de los trabajadores, los declara víctimas inocentes de la circunstancia.

La crítica de Owen de su sociedad, si bien no alcanza nunca la violencia de un Fourier, es con todo globalizadora y a menudo se desliza alguna que otra frase incisiva entre sus monótonas diatribas. Owen conoció los horrores del sistema laboral en su período formativo y denunció con pasión la degradación física y moral de los hombres, mujeres y niños, agobiados por el mismo. Aunque plenamente convencido de la omnipotencia del entorno, mantuvo un talante eugenésico admitiendo que la especie física de los obreros británicos estaba en gravísimo peligro si no se aplicaban medidas urgentes. Los males de que eran víctimas los obreros industriales eran de un orden de magnitud diferente de los padecidos por los obreros del campo. De continuar el sistema actual, toda la humanidad acabaría pudriéndose.

¿Cómo había llegado a producirse la situación de la época? ¿Cuál es la etiología del Gran Error que ofrece Owen? A veces culpa a los sacerdo-

[9] OWEN, *A New View of Society*, primer ensayo, reimpreso en *Life of Robert Owen Written by Himself* (Londres, 1857), I, 266.

tes, al menos por lo que a las lacras maritales se refiere. Están además los errores acumulados por los antepasados irracionales. Asimismo, ciertas causas secundarias explican en gran parte algunas conductas aberrantes: por ejemplo, el miedo hizo cobardes morales a los que habían descubierto los verdaderos hechos, pero no se atrevían a denunciarlos. No obstante, está ausente de los escritos de Owen una verdadera *fons et origo* del error. Una vez liquidado el pecado original, no tuvo nada a la mano para sustituirlo.

La sencilla concepción del entorno de Owen, que los demás calificaban en tono burlón como su «única idea», fue la piedra angular de todo su sistema, y hay que decir que sus detractores no consiguieron desanimarlo en este sentido. Si la humanidad aceptaba esta idea con el mismo fervor con el que la había negado hasta la fecha, se seguirían sin duda alguna innumerables consecuencias saludables. «Es una ley de la naturaleza, obvia a nuestros sentidos, que el carácter interno y externo de todo lo que tiene vida en la tierra, está formado *para* ello y no *por* ello, y que, en consecuencia, su carácter interno y externo del hombre está formado *para* él y no *por* él, como se ha venido creyendo erróneamente; por eso él no puede tener méritos ni deméritos, ni merecer alabanzas o reproches, recompensas o castigos, ni en esta vida ni en ningún estado futuro de existencia»[10]. Esta sola idea, contenida en el lema: «El carácter del hombre está formado *para* él y no *por* él», aparecía en la cabecera de *Crisis*, la revista editada por Owen en los primeros años de la década de los treinta. Su propio retrato, junto al bosquejo de un pueblo ideal agrícola-industrial de forma rectangular y el susodicho eslogan sobre la formación del carácter se convirtieron en los tres elementos fundamentales que simbolizaban el movimiento.

El salto de una proposición a otra en los argumentos numerados de Robert Owen tiene lugar como si se tratara de eslabones lógicos de una cadena de acero. Si se convencían los hombres de que ningún individuo era responsable de su condición moral y de que ésta era sólo el producto de circunstancias ambientales, se portarían los unos con los otros con un «nuevo espíritu de caridad puro y sublime para con las convicciones, los sentimientos y la conducta de la raza humana»[11]. Todas las medidas punitivas eran irracionales, como se desprendía de los efectos beneficiosos que resultaban cuando se abolían los métodos bárbaros en las escuelas y asilos reformados. Se acercaba el tiempo en que desaparecerían las enfermedades físicas, mentales y morales. La norma sería gobernar o tratar a toda la sociedad como los médicos más avanzados trataban a sus pacien-

[10] OWEN, *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race; or, the Coming Change from Irrationality to Rationality* (Londres, 1849), pp. 62-63. Cf. también OWEN, *An Address Delivered to the Inhabitants of New Lanark... at the Opening of the New Institution Established for the Formation of Character*, 2.ª ed. (Londres, 1816) y *Essays on the Formation of the Human Character* (Manchester, 1837), p. 36 (una edición posterior de *A New View of Society: or, Essays on the Principle of the Formation of the Human Character* (Londres, 1813).

[11] OWEN, *Revolution in the Mind and Practice of the Human Race*, p. 63.

tes en los «hospitales lunáticos» bien atendidos, que se distinguían por el respeto y amabilidad mostrados y por la tolerancia respecto a los paroxismos de la enfermedad concreta de cada paciente.

La proclamación que hace Owen de la inexistencia de la responsabilidad individual será repetida hasta la saciedad en diferentes contextos; una sección de su código universal de leyes se titulaba provocativamente: «Sobre la irresponsabilidad del hombre». Esto atrajo sobre él el anatema de los oficiantes de todas las religiones y sistemas políticos por atentar contra la base moral de toda norma vigente o ley punitiva. Por el mismo motivo, se granjeó con ello la admiración de Karl Marx. Si es cierto que Marx suscribió el dicho histórico-filosófico de Vico de que el hombre hace su propia historia, se refirió en realidad al hombre como especie; los hombres individuales, o por lo menos las clases sociales, eran el producto de su momento en el tiempo y del papel concreto que desempeñaban en las relaciones productivas de su sociedad. Marx siempre insistió en que aunque un individuo extraordinario, como él mismo o Owen, fuera capaz de trascender las circunstancias de su nacimiento, los hombres eran por regla general meros productos de su entorno, como pretendía Owen.

El énfasis dado a las circunstancias externas como la clave de la formación del carácter fue leído por Marx con un espíritu de simpatía porque había algo anti-idealista, cotidiano y pragmático en las formulaciones no filosóficas de Owen, que las hacía preferibles a las pomposidades de los filósofos alemanes, que estaban invadiendo el mundo entero. La utopía owenista ofrecía una solución ingenua y behaviorista a todos los problemas no muy ajena a las soluciones utopísticas, teóricas o prácticas, de Marx.

> El hombre no puede alcanzar jamás un estado de felicidad superior y permanente hasta que no se vea rodeado de esas circunstancias externas que le arrastren, desde la misma cuna, a sentir pura caridad y sincera afección por toda la especie, a decir la verdad en todas las ocasiones y a mirar con benévola disposición todo lo que tiene vida...; este conocimiento y sentir superior no puede darse nunca al hombre bajo las instituciones de la sociedad que se han fundado en la suposición errónea de que cada hombre forma sus propios *sentimientos* y *convicciones* por propia *voluntad* y que, por tanto, tiene mérito o demérito, o merece alabanza o reprobación, o recompensa o castigo, por ellos.
>
> ...Bajo las instituciones formadas con los principios del sistema racional de la sociedad, este saber superior y estas disposiciones superiores pueden ser otorgadas a la totalidad de la raza humana, sin posibilidades de fracaso, salvo en el caso de una malformación orgánica»[12].

El hombre era por naturaleza un ser no sólo racional, sino también benévolo y amante, siempre y cuando se le permitiera hacer la correcta asociación de ideas. Los deseos de los hombres se moderarían si se les expusieran las verdaderas razones para la templanza. Sus capacidades se

[12] *Ibid.*, pp. 63-64.

podrían desarrollar en todas las direcciones, incluida la posibilidad de gobernarse a sí mismos.

La formación del carácter tenía que empezar desde que pudiera andar el niño; de ahí el pronto establecimiento de zonas de juego en New Lanark. El grabar en el cerebro del niño las primeras impresiones cruciales era una tarea que no se podía dejar en manos de unos padres que habían estado embebidos de falsas ideas. La mayoría de los escritos de Owen están dedicados a demostrar que la formación del carácter depende de los principios de los que se cuidan de ello, y no del individuo en cuestión, pues el hombre es incapaz de hacerse a sí mismo y, por ende, carece de libertad o de responsabilidad al respecto. La única excepción es el propio Owen, el descubridor del Gran Error, también él producto parcial de las circunstancias, pero favorables a la inauguración del nuevo sistema. Hubo épocas en que Owen vio el carácter del hombre como un compuesto de sus cualidades innatas y de las circunstancias en que se le colocaba después, con la acción y la reacción constantes de lo uno sobre lo otro; pero en su última obra importante, *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race* (1849), las circunstancias, la educación y las disposiciones diversas superaban con mucho el peso de las cualidades congénitas, que, aunque fomentadas en los municipios utópicos, eran útiles sobre todo para dar diversidad a la sociedad. Los mecanismos de Owen para inculcar a sus trabajadores un estado racional de la mente se utilizaban precisamente como experimentos benignos sobre los animales, haciendo especial hincapié en el afianzamiento positivo en vez de en los castigos. La fábrica de New Lanark, en la que Owen fue Padre y Maestro, fue el primer laboratorio social del mundo moderno. Ya en 1813, había escrito en su *New View of Society*: «Suprimid las circunstancias que tienden a crear el delito en el carácter humano, y se suprimirá con ello el delito. Sustituidlas con las que estén calculadas para formar los hábitos de orden, regularidad, templanza e industria, y dichas cualidades aparecerán solas»[13].

El marqués de Sade había esgrimido el argumento de que *todas* las acciones eran naturales y, por eso, sus perpetradores estaban libres de responsabilidad, con lo que se les debía absolver de los delitos de rapto, tortura, y asesinato de sus semejantes. Robert Owen nunca dio su aprobación a tales actos horrorosos. Se oponía al castigo porque los hombres eran víctimas de la circunstancia y no podían ser tenidos por responsables de sus malvadas acciones: «Las leyes del hombre crean el delito para luego castigarlo en los individuos, cuyo carácter han modelado previamente para la comisión del delito»[14]. Además, cuando Owen aseguró a los dirigentes de este mundo que, bajo su sistema de colonias independientes de quinientas a tres mil personas, quedarían satisfechas todas las necesidades humanas, se estaba refiriendo solamente a las necesidades ra-

[13] OWEN, *A New View of Society*, 3.ª ed. (Londres, 1817), Segundo Ensayo, p. 59.
[14] OWEN, *Revolution in the Mind and Practice of the Human Race*, p. 81.

cionales. Ninguna de las otras le vino a su mente ilustrada. Una educación racional haría imposibles las propensiones pasionales y los apetitos desorbitados que habían ensalzado Sade y Fourier.

La transición gradual

Owen insistió machaconamente en sus conferencias y alocuciones públicas a ambos lados del Atlántico que su proyecto tenía que ser llevado a cabo con las mínimas molestias posibles para las relaciones económicas vigentes. Al igual que en el pensamiento de Saint-Simon y Fourier, la Revolución francesa seguía todavía de alguna manera presente en su espíritu, y Owen no tenía ninguna gana de fomentar el desbarajuste y la rebelión. Los principios psicológicos subyacentes a su pacífica transición hacia el nuevo orden moral son una simple extensión de la doctrina de la asociación del siglo XVIII. Bajo el antiguo sistema del error, las ideas se asociaban en cierto modo en combinaciones erróneas; éstas tenían necesariamente que ser «desasociadas» para las que se entablaran verdaderas asociaciones, proceso que podría llevar unas cuantas generaciones. «No se ha de intentar cambiar los gobiernos ni la sociedad mediante la violencia. La ira, en sus varias fases hacia la extrema violencia y el conflicto mortífero, ofrece parecidos grados de demencia y locura»[15]. Esta transición la podían efectuar simultáneamente todos los gobiernos, ayudándose de los periódicos, en el espacio de un solo año, si es que realmente se habían convencido de la excelencia de los principios racionales. Owen reiteró con tanta insistencia esta convicción fundamental que sus frases acabaron pareciendo una letanía religiosa. La nueva tecnología para crear riqueza con poco trabajo manual eliminaría la pobreza una vez que se hubieran inculcado a todos los seres humanos los verdaderos principios de la sociedad. De ahí la facilidad relativa del cambio de un sistema al otro. Marx, al glosar el pensamiento de Owen, pasó por alto su antirrevolucionarismo militante.

Cuando se dejaba a un lado la hinchada retórica, resultaba evidente que la transición se efectuaría mediante una concatenación inusual de circunstancias que exigían un acto especial de iluminación. Pero había aparecido sobre la faz de la tierra un hombre, que no era otro que Robert Owen, el cual, tras estudiar los hechos sociales y psicológicos pasados y presentes de la historia universal, que, según atestiguara él mismo ante el Congreso americano, le había llevado cinco horas diarias durante veinticinco años, había descubierto la única idea que era realmente la ley fundamental de la naturaleza humana. Primero comunicó sus ideas a unos cuantos hombres, capaces de razonar claramente, y luego a los gobiernos del mundo entero, que procederían a instituir un nuevo sistema de educación primero entre unas cuantas colonias de trabajadores y después por

[15] *Ibid.*, p. 141.

todo el globo terráqueo. El presupuesto básico era que Owen era capaz de comunicar su sistema y que, desde el mismo principio, un cuerpo selecto de hombres sería igualmente capaz de recibirlo. Nada explicaba su extraordinaria aparición en la tierra y el ejercicio de su poder de persuasión, elementos que también habían asumido los principales concurrentes utópicos de Owen, cada cual según su caso concreto. El Rvdo. J. H. Roebuck hizo la siguiente reflexión impertinente en el transcurso de un debate público en 1837: «Míster Owen no puede explicarnos consistentemente con su esquema cómo, de entre toda la escoria del viejo mundo irracional, surgió él tan bellamente racional»[16]. Marx había elaborado una teoría de la conducta individual en el contexto de clases y sistemas antagónicos; Owen, por su parte, se había encerrado en su individualista psicología behaviorista, que no ofrecía ninguna salida.

Los problemas de la transición a la nueva sociedad se habían quedado entre una nube de vaguedades. Owen no tuvo nada «racional» que decir sobre las relaciones del sistema agrícola e industrial vigente y los nuevos poblados de cooperativas hasta que salió al paso con su «nueva» teoría del valor, que hacía del trabajo la base de toda valoración en la nueva sociedad. Este «descubrimiento» se convirtió en un imperativo moral: como el principio era verdadero, no podía por menos de ser aceptado. Sin duda, la acumulación de datos científicos en los tiempos recientes, y el extraordinario avance tecnológico que había aumentado la productividad, muchas veces proporcionaba argumentos suficientemente firmes como para superar la «irracionalidad» vigente; pero resulta difícil entender cómo, aun suponiendo las iluminadas ideas de Owen sobre la ley de la naturaleza, pudieron sus hallazgos impresionar tanto a los demás. Por supuesto que contaban mucho sus experiencias durante treinta años en las fábricas de filamentos de New Lanark con la tranformación sistemática de sus «operarios» de criaturas ebrias e inconscientes en los mejores trabajadores del mundo, metamorfosis presenciada por aristócratas, por sus peritos consejeros y por numerosos visitantes extranjeros, demostración empírica de la verdad del sistema y de su idea dominante. Aunque la gente no escuchara sus razonamientos abstractos, no podía sustraerse a la evidencia de un experimento de tan larga duración. La incesante actividad de Owen a través de conferencias, redacción de artículos y panfletos propagandísticos perseguía un fin claro: convencer a los poderosos, preferentemente a los jefes de Estado, de que el movimiento de la irracionalidad a la racionalidad podía lograrse de manera pacífica y gradual, trayendo la felicidad para todos, ricos y pobres, aristócratas y republicanos, socialistas y comunistas.

Cuando Owen se preguntó en *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race:* «¿Qué hay que hacer?» –pregunta favorita de to-

[16] Citado por Frank Podmore, *Robert Owen: A Biography* (Nueva York, 1907), II, 500. Cf. *Public Discussion between R. Owen... and the Rev. J. H. Roebuck...*, 2.ª ed. (Manchester y Londres, 1837).

dos los utópicos prácticos del XIX–, dejó asentada su autoridad para hablar como un reformador universal al citar una vez más las tres décadas de su mandato como director de las fábricas de New Lanark. Estas le habían enseñado que la humanidad era infinitamente maleable, «dúctil», dijo, pero que había que instalar un entorno físico y moral apropiado si no se quería perder al hombre para siempre. Owen utilizó con frecuencia metáforas sacadas del mundo de la industria y el comercio, y abordó el problema de la renovación social como si estuviera introduciendo un nuevo proceso manufacturero. Se había considerado un «escogido» mucho antes de que le diera por las sesiones espiritistas, en las que entablaba conversación con los grandes héroes del pasado. El estaba particularmente bien dotado para efectuar la transformación del sistema laboral porque había pasado por todos los estadios, desde el puesto de portero en una escuela a los siete años hasta su elevación a la dirección y propiedad de varias fábricas, pasando por el oficio de aprendiz de pañero; de que había viajado por todo el mundo –al menos por Francia, Jamaica, Méjico y los Estados Unidos–. Por todas partes había conocido a gente de todas las clases y tenido la oportunidad de estudiar la manera precisa como sus entornos respectivos habían modelado sus sistemas particulares.

Las demandas políticas de las clases trabajadoras en pro del sufragio universal eran distracciones irrelevantes que sólo conducirían a ulteriores levantamientos. La concepción de Marx de la autoemancipación de las clases trabajadoras mediante la acción política y económica era totalmente desconocida para Owen, pese a sus flirteos paternalistas con los movimientos laborales. Algunos cartistas como, por ejemplo, Henry Hetherington, entendieron esto perfectamente, y, si su *Poor Man's Guardian* ensalzó la filantropía de Owen, rechazó sus constantes asertos sobre la futilidad de la acción política y de la lucha por los derechos constitucionales. Aunque Marx estaba de acuerdo con Owen en la idea del desvanecimiento final del Estado político, no se podía decir lo mismo en cuanto a la táctica para lograr dicho fin. Respecto al período de transición al comunismo, Marx consideró la agitación política como mecanismo que ayudaría a crear una conciencia comunista, mientras que Owen vio la política sólo como una fuerza más que llevaba al estado vigente de anarquía. La libertad filosófica y la dignidad eran tan insignificantes para Owen como lo son los behavioristas actuales, tipo Skinner.

Owen no se cansó de condenar las rupturas revolucionarias. No era del interés general el que las instituciones sociales contemporáneas permanecieran eternamente inmutables, pero, por otra parte, sería deplorable el que alguna de ellas fuera destruida prematura o bruscamente. Era evidente que la paz y la seguridad de todos exigía que estas instituciones y prácticas sociales fueran reemplazadas progresivamente por otras. Owen comparó la pacífica transición a la utopía en el seno del viejo sistema a la construcción del ferrocarril, que se lleva a cabo sin destruir las viejas carreteras. Los gobiernos tendrían sólo que nombrar un comité de siete hombres inteligentes y pragmáticos que se encargaran de enrolar a todos

los desempleados en un ejército civil para reeducarlos de tal manera que fueran ellos quienes introdujeran las instituciones de una nueva sociedad científica y racional «de una manera gradual, pacífica y sabia», sin interferir en ningún gobierno vigente ni en ningún interés público o privado[17].

Fourier se había imaginado la existencia de un enorme ejército de adolescentes a los que empujaría una pasión exploratoria por reconquistar las grandes extensiones del planeta y que, de pasada, se verían sexualmente realizados en grandes batallas fingidas entre ambos sexos. El artesano alemán Weitling consideró los ejércitos industriales, vestidos casi militarmente, como medio ideal para la producción e hizo un llamamiento especial para que rigiera entre ellos la más estricta disciplina. Bellamy continuaría tiempo después esta tradición del ejército laboral para su sociedad ideal del futuro. Para Owen, el ejército civil de los parados era el instrumento perfecto para realizar el cambio gradual de los intereses privados al socialismo, aunque nunca pretendió que este ejército fuera una institución permanente de la nueva sociedad. La moda autoritaria había hallado previamente aceptación en la utopía comunista de Babeuf, y, bajo una variada gama de nombres, pero siempre haciendo referencia de algún modo al modelo espartano, se reclamaría de ella toda una serie de utópicos desde Owen hasta Marx –en ese fastidioso ínterim en el que el hombre viejo no había muerto todavía y el nuevo no se había formado aún plenamente–. Las «disposiciones» que diera Moisés a los judíos en el desierto, que necesitaron un hiato de cuarenta años antes de la entrada triunfal en la tierra de promisión, constituía un profundo recuerdo cultural judeo-cristiano, así como la muerte de la vieja generación como solución arquetípica. La dictadura autoritaria del proletariado fue el mecanismo introducido por Marx en su *Crítica del programa de Gotha* para proteger el comunismo en su fase de consolidación; pero algunos de sus predecesores utópicos, especialmente los que descartaban la violencia, habían propuesto ya otros proyectos más suaves. El de Owen fue de los más atractivos a causa de la limitación temporal incorporada. El miserable estado de la existencia humana daría paso progresivamente a una sociedad científica y racionalmente construida.

Los municipios rectangulares

Los municipios delineados en *The Revolution in the Mind of the Human Race* son la encarnación definitiva de su pensamiento utópico, mucho más concreta que sus previas discusiones interminables sobre la formación del carácter. Había aprendido algo, aunque no demasiado, del chasco que se había llevado en New Harmony un cuarto de siglo antes. Marx estaba en lo cierto al no querer reducir a Owen a un promotor de «boutiques» cooperativas, aun cuando la expansión de cooperativas a pequeña escala fuera el movimiento mediante el cual ejerciera probable-

[17] Owen, *Revolution in the Mind and Practice of the Human Race*, p. 71.

mente Owen su más directo influjo en la sociedad inglesa. La utopía de Owen cobra verdadera vida en su descripción pormenorizada del municipio ideal.

Tanto los saint-simonianos como Fourier habían conservado muchos elementos del sistema de propiedad privada capitalista. Tan sólo el posterior Owen se desmarcó verdaderamente al exigir la explotación común de los campos del municipio, situados en torno al cuadrilátero formado por el área habitada; como hombre de negocios pragmático, había concluido –aduciendo ilustraciones comparativas entre ingresos y gastos– que el cultivo en común se revelaría más económico. En un determinado momento, Marx pensó que esto era la prueba irrefutable de la superioridad de un sistema comunista. Para Owen, la justificación suprema para cultivar la tierra en común era su efecto beneficioso en la formación del carácter. «La tierra será cultivada como una explotación agrícola repartida, bajo una dirección general, ofreciendo así todas las ventajas de las haciendas grandes y pequeñas, y sin los muchos inconvenientes de la una o de la otra: Con estas disposiciones para cultivar la tierra, en coordinación con las vigentes en materia de manufactura, y todo ello estrechamente unido con las normas domésticas y educativas, resultará fácil tener sólo circunstancias superiores en cada departamento, con la total exclusión de todas las circunstancias viciosas, vergonzosas o inferiores»[18].

El municipio estará regido directamente por todos los miembros mejor formados que hayan alcanzado los treinta años de edad; se descarta todo tipo de elecciones tumultuosas. Los tres grandes utópicos mostraron una profunda antipatía hacia la vida política en cuanto separada de la verdadera administración de la producción. En los municipios, los hombres y las mujeres que gocen de plena salud, y cuyas edades estén comprendidas entre los treinta y los cuarenta años, formarán parte del Departamento del Interior. De este modo será perfectamente estable el principal cuerpo encargado de la administración doméstica, ya que sólo una décima parte del mismo será renovada cada año. A los cuarenta, estos ciudadanos entrarán en el Departamento de Asuntos Exteriores, quedando a los sesenta totalmente libres de obligaciones de gobierno. Con este orden prefijado de responsabilidades, resultará imposible que surjan disensiones políticas. La vida comenzará realmente a los sesenta años, cuando cada uno, según sus dotes, podrá dedicarse plenamente al bien público; y esta libertad y desahogo contribuirán a una mayor longevidad. (Bellamy adoptó un esquema parecido en *Looking Backward.*) El departamento exterior creará conexiones viales entre los diversos municipios, encargándose del establecimiento de nuevos municipios cuando la población aumente más de lo previsto, así como del intercambio de información científica, tecnológica y cultural.

Los municipios de Owen de 500 a 3.000 personas, parecidos a los falansterios de Fourier de 1.800 personas, carecen de «toda propiedad pri-

[18] *Ibid.*, p. 123.

vada inútil»[19], desconociendo asimismo la existencia de recompensas y castigos. Se repartirán en círculos de diez, cien, y aún mayores unidades hasta que se haya cubierto todo el globo terráqueo, disposición una vez más bastante parecida a la de Fourier. Los municipios individuales intercambiarán sus excedentes, aunque todos son autosuficientes. No se cuenta con ninguna conducta irracional en estas pequeñas sociedades locales, aunque se han tomado precauciones caso de darse alguna. El lector actual, al leer ciertos pasajes sobre el cuidado de los «inválidos morales», no puede por menos de presentir algunos presagios funestos. Por muy radicalmente que se afane una utopía inglesa en desterrar lo punitivo del ámbito de su sociedad ideal, esto acaba reintroduciéndose de alguna manera. «Todos los individuos, adiestrados, educados y colocados en conformidad con las leyes de su propia naturaleza, tienen necesariamente que pensar y actuar de manera racional en todo tiempo y lugar, si no quieren convertirse en enfermos físicos, intelectuales o morales; en cuyo caso el consejo [del municipio] los internará en el hospital de inválidos corporales, mentales o morales, donde permanecerán hasta haberse recobrado mediante el tratamiento más suave posible para su mal concreto»[20].

Allí donde aparece el problema de la autoridad, Owen se muestra lleno de contradicciones. En una página reconoce como condición *sine qua non* de la felicidad la plena libertad del individuo para expresar todos sus pensamientos «acerca de cualquier tema»; pero ocho páginas más adelante, el lector se encuentra con unas regulaciones «que previenen contra las injuriosas expresiones de la opinión o contra los sentimientos que surgen entre los miembros adultos del municipio»[21]. El sistema conductista que había instituido Owen en New Lanark en calidad de empresario, en cierto modo se resquebrajó con la libertad e igualdad de New Harmony, Indiana; pero la teoría seguiría repitiéndose publicación tras publicación, mitin tras mitin, y libro tras libro como si no hubiera ocurrido nada adverso. A Owen le podían golpear rudamente los fracasos, pero éstos nunca le obligaban a modificar una frase, una vez está pronunciada. Marx admiró la tenacidad de Owen y su repulsa a doblegarse con objeto de ganar popularidad.

Hacia 1849, el municipio de unas 2.000 personas había usurpado el puesto de lo que hoy día llamaríamos la familia nuclear como unidad básica de la existencia. El municipio hacía, en cuanto nueva unidad parental, de agente del poder creador de Dios en el mantenimiento de la armonía universal. No se podía alcanzar la armonía sin la igualdad como principio unificador, y la igualdad significaba realización para toda una gama de caracteres, no uniformidad impuesta. A veces *The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race* se lee como una versión «an-

[19] *Ibid.*, p. 65.
[20] *Ibid.*, p. 67.
[21] *Ibid.*, pp. 60 y 68.

glicanizada» de Fourier, sin las extravagancias de éste, y con la razón y la ciencia como palabras claves en lugar de las pasiones. Por muy ingenuas que hayan podido parecerle a Marx las colonias de Owen, le elogió por respetar la igualdad en la expresión personal y velar para que la satisfacción de las necesidades fuera organizada directamente por la sociedad, sin el oneroso vestigio fourierista del rédito de la inversión en cada falansterio. La limitación del tamaño del municipio estaba determinada por la convicción que tenía Owen de que unas dos mil personas de todas las edades y sexos formaban el número óptimo para ser alojado en edificaciones en forma de rectángulo. Este complejo era superior a un palacio real en cuanto que ofrecía lo mejor en lo relativo a acomodo y confort privado y social, y a educación y ocio. En los edificios públicos se incluirían los colegios; y las residencias privadas serían asignadas de acuerdo con el estado civil y la situación individual. Estaban previstos apartamentos y alojamientos del tipo más variado, si bien había que tender a una cierta uniformidad para que nadie sufriera el feo de ver a otra persona mejor alojada que él o ella[22].

Los municipios estarán rodeados de jardines, de terrenos recreativos y de parcelas cultivadas intensivamente a ambos lados del ferrocarril, que pasará por todas las comarcas. Así se evitará el transporte de comida a ciudades superpobladas, adonde llegaría en malas condiciones; por el contrario, los habitantes del municipio ideal vivirán en medio de la abundancia de alimentos. Una extensión de mil a dos mil acres de tierra alrededor de las zonas residenciales será más suficiente para alimentar a sus habitantes.

Marx prefirió el Owen de después de 1820 e ignoró sistemáticamente sus obras anteriores. Encontró particularmente interesante la exposición que hace de la idea socialista general del trabajo como única base del valor, y la afirmación de la simple igualdad como meta formulada en sus discursos y conferencias de la década de los veinte y los treinta. El Robert Owen de New Harmony, Indiana, había hecho un llamamiento el 4 de julio de 1826 para suprimir los privilegios y la propiedad individual, los absurdos e irracionales sistemas de religión así como el matrimonio basado en la propiedad privada. Las *Lectures on an Entire New State of Society*, de 1830, describen la propiedad privada como una emanación del egoísmo ignorante. Y en sus *Lectures on the Marriages of the Priesthood* (1835) denuncia el matrimonio como una artimaña satánica que transmuta «la sinceridad, la bondad, el afecto, la simpatía y el amor puro en engaño, envidia, celos, odios y venganza»[23].

Los ataques que lanza Owen contra el matrimonio, la propiedad y la religión, esa nefasta trinidad, que se traslucen en sus conferencias dadas

[22] *Ibid.*, p. 124.

[23] OWEN, *Lectures on the Marriages of the Priesthood of the Old Immoral World, Delivered in the Year 1835, before the Passing of The New Marriage Act*, 4.ª ed. (Leeds, 1840), p. 7. Cf. también *The Book of the New Moral World, Containing the Rational System of Society, Founded on Demonstrable Facts, Developing the Constitution and Laws of Human Nature and of Society* (Londres, 1836), parte I.

en la década de los treinta así como en su *Book of the New Moral World*, le ganaron el ostracismo por parte de la sociedad respetable. Había libreros ingleses que se negaban a aceptar ninguno de sus escritos. La amarga denuncia de un sistema de matrimonio que hacía del divorcio una realidad dolorosamente ardua parece que le vino dada por su experiencia personal –aunque existe un tupido velo sobre los detalles íntimos de las relaciones personales entre el que fuera hijo de un artesano y la hija de Dale el empresario–. En sus obras polémicas, Owen mezcla argumentos eugenésicos con descripciones de los estragos psíquicos producidos por esta institución clerical. Todo lo relativo al sistema de matrimonio vigente conduce a la degeneración de la raza; pone barreras en el sendero del perfeccionamiento eugenésico. Las mujeres son las que más padecen bajo el régimen presente, que las empuja a la demencia y al suicidio. El matrimonio tradicional esclaviza a las mujeres que no pueden aguantar a sus maridos y les hace soportar miserias inauditas en silencio. Estos matrimonios «sacerdotales», de los que no cabe escape posible, son la fuente de las desgracias entre todas las clases. Inducen a la gente a realizar una elección contraria a los sanos y naturales principios eugenésicos porque se basan en las pingües dotes que las débiles mujeres ofrecen a sus eventuales maridos.

Para sus municipios, Owen exige igualdad sexual pura y simple en cuanto a educación, privilegios y libertad personal. En esta democracia pura no habrá razón alguna para delitos sexuales, en tanto que se erradicarán rápidamente las enfermedades venéreas. Casi todas las dificultades matrimoniales se disolverán por lo tanto, ya que se escogerá a la pareja siguiendo el principio de la simpatía natural. Owen no se imagina otra base posible para el emparejamiento. Las leyes maritales vigentes de índole sacerdotal han aportado a la raza humana más frustración de sus inocentes sentimientos naturales, más enfermedades horrendas, más crímenes monstruosos, más asesinatos, más caprichos desordenados y más locura de lo que imaginar puede la mente humana (se trata, en efecto, de males que se suelen mantener ocultos). Si hablaran claramente los doctores, las autoridades judiciales y los celadores de los manicomios, la humanidad se enteraría sin duda de todas las injusticias y angustias generadas por el sistema presente; ello revelaría a los humanos como seres menos racionales que los demás animales, los cuales, careciendo de sacerdotes entrometidos, siguen sus deseos por instinto.

La niñez es un periodo formativo de gran trascendencia –Owen siempre hará hincapié en lo importante de los primeros meses de vida–, y, sin embargo, resulta ser la edad menos atendida. El abuso de los niños no sólo se limita a lo físico; forma en ellos malos hábitos que los pierden prácticamente para el resto de la vida. Las descripciones que hace Owen de los maestros incompetentes y amigos de la vara se parecen bastante a las de los emancipadores infantiles del siglo XVII, como Comenio, que hablan de las escuelas como si de mataderos se tratara. Cuando Owen inauguró en 1816 una Institución para la formación del carácter de New La-

nark, dio instrucciones explícitas a los maestros de la misma en el sentido de que no debían golpear nunca a los niños, sino dirigirse, antes bien, a ellos con una postura de respeto y un tono de voz amable. Estaba seguro de que, si los padres de los niños asistieran a sus conferencias, también ellos tendrían mucho que aprender al respecto. Aprenderían, entre otras cosas, a administrar racionalmente sus ingresos, creando un fondo para aliviar las ansiedades futuras, en vez de malgastar el dinero en la bebida.

Los niños se volverán racionales mediante el conocimiento de sí mismos, lo cual se adquiere investigando los hechos concretos. La consecuencia será el acabar con la ira, la mala voluntad, la envidia, los celos y otras emociones repugnantes. Sólo cuando todos los niños hayan pasado por el mismo proceso educativo, la misma instrucción doméstica y el mismo tipo de actividades, como harían en los municipios, empezará la felicidad a ser posible para ellos. Los padres son demasiado parciales con su prole para educarla correctamente, aun cuando dispongan de la maquinaria pedagógica necesaria –ésta es una vieja máxima de los utópicos comunitarios–. Sólo los municipios son lo suficientemente grandes para ofrecer los instrumentos ideales para modelar un carácter superior y verdaderamente útil. Para cada edad existen técnicas educativas especiales, apropiadas al desarrollo de las capacidades físicas y mentales de los estudiantes y a sus propensiones en constante cambio.

Owen asegura a sus lectores que los afectos de la familia biológica no se verán debilitados por la educación comunal. Limitados en la actualidad a la familia, dichos afectos se extenderán de tal manera que mengüe la tendencia a aprovecharse indebidamente de los demás. Freud dirá más tarde, como ya había dicho Aristóteles antes que él, que la difusión comunitaria de los afectos acaba diluyéndose. Pero Owen se basará en su experiencia de treinta años en New Lanark para sostener que los afectos naturales entre padres e hijos no disminuyen bajo el sistema comunitario. Su tesis es simple: si se trata de modelar un carácter democrático igualitario, esto no se podrá lograr dentro de los confines egoístas de la reducida unidad familiar.

La perfecta igualdad durante toda la vida es «el único fundamento para un nexo de unión certero entre los hombres y para un estado elevado de sociedad»[24]. Contestando a un interlocutor que no ha visto, Owen refutará su argumentación de que una tal igualdad en los municipios ideales entrañará una uniformidad monótona. Ya se había esgrimido contra los saint-simonianos esta misma dificultad, sin que se resolviera nunca realmente. Owen negará que existe una ilación necesaria entre la descolorida uniformidad y la completa igualdad. «En todos los casos, el municipio tomará las disposiciones necesarias para abastecer a todos por igual, atendiendo a la edad, ofreciendo lo mejor para la naturaleza humana en la fase concreta de la vida, y aplicará las facultades y los poderes de cada uno sin excepción para el provecho de los individuos del municipio

[24] OWEN, *Revolution in the Mind and Practice of the Human Race*, p. 124.

y del círculo extendido de todas las federaciones»[25]. Owen sostiene qu cada persona ha nacido con un abanico particular de cualidades y que, e la práctica, se descubrirá que esta diversidad es necesaria y útil en el or den de la naturaleza; pero esto no significa que una cualidad superio constituya un pretexto para infringir la norma de la igualdad, ya que e mérito lo da Dios, no se gana.

Owen da por supuesto que, en el pasado, legisladores como Licurg de Esparta habían conseguido desarrollar un carácter uniforme, unilate ral y «seccional» que descollaba en las gestas militares; pero el progres del saber humano exige ahora la existencia de hombres y mujeres racio nales, plenamente formados en el plano mental, moral y físico. Aunqu Owen no se aleja demasiado del lenguaje de un empresario, en el fond sigue la misma tradición filosófica de los demás utópicos románticos Marx incluido; a saber, la autorrealización del individuo en todas sus ca pacidades. El florecimiento total de los dones naturales del hombre baj un régimen social de igualdad se parangona con la fabricación de un teji do fino. «Ahora se requiere una maquinaria especial para fabricar, a par tir de la naturaleza humana, este tejido superior para provecho de todo los que viven ahora y de las generaciones por venir.» El establecimient del sistema de municipios acrecentará la felicidad en una proporción d uno a dos mil en comparación con el sistema individualista actual. La «leyes de la constitución racional universal para el gobierno de la raz humana de manera colectiva»[26] previstas por Owen garantizan, por s parte, la realización total del individuo.

La excitación que existía en la Francia e Inglaterra de mediados de XIX, las dos naciones más enérgicas y avanzadas del globo, era un sign premonitorio de lo que estaba por llegar: la plena y completa igualdad «Es el principio puro de la democracia, llevado hasta sus últimas conse cuencias prácticas, lo único que puede conducir a la raza humana a l consecución de los más altos grados de perfección»[27]. La felicidad utópi ca no se puede restringir a una clase o sección geográfica. O todos los hu manos del globo participan de esta dicha, o no existirá verdadera felici dad para nadie.

SIEMPRE HACIA ADELANTE

Las leyes científicas de la naturaleza humana, descubiertas por Owen transformarían el mundo en un paraíso terrestre, en el que el «espíritu positivo» de cada habitante actuaría contra la existencia de todo princi pio de mal[28]. La preocupación por el bienestar y el «bienobrar» de cad

[25] *Ibid.*, p. 73.
[26] *Ibid.*, pp. 72 y 75.
[27] *Ibid.*, p. 76.
[28] *Ibid.*

individuo en la sociedad engendraría en cada hombre «los más altos goces racionales» en el mayor grado concebible. Se nota claramente el influjo de Bentham, la fe en la maleabilidad de cada ser humano; en efecto, nunca se había afirmado con más rotundidad la identidad de la felicidad individual y colectiva. El problema por resolver está en la «racionalidad» de los más elevados goces racionales, versión decimonónica de los «placeres honestos y lícitos» de Tomás Moro, cuya *Utopía* ensalzaron y citaron generosamente los owenistas en sus publicaciones[29]. Estos disidentes anticlericales no se habrían imaginado nunca que Moro sería canonizado en el siglo XX.

Aunque el anticlericalismo militante de Owen le acarreó grandes dificultades para la propagación de su sistema, no fue ni un ateo impenitente ni un materialista. Sus nueve leyes sobre los principios y prácticas de la religión racional le sitúan entre un deísta y un agnóstico; él siempre sostuvo la existencia de una fuerza creadora de toda existencia. Su oscura teología no fue aceptable para ninguna institución o secta de la Inglaterra de su tiempo. Estaba convencido de que «todos los hechos ya conocidos por el hombre indican que existe una causa externa o interna de todas las existencias, por el mismo hecho de su existencia; que la causa global del movimiento y el cambio del universo no es otra sino el Poder incomprensible que las naciones del mundo han dado en llamar Dios, Jehová, el Señor, etcétera; pero el hombre sigue sin conocer los hechos que definen de qué Poder se trata»[30].

En sus últimos años, Owen empleó el lenguaje del milenarismo cristiano, que él mezcló con un potpourri de nociones cosmológicas pseudocientíficas[31]. El influjo que sobre él ejerció el atomismo de Lucrecio le haría ver en el universo elementos constantemente atrayéndose y repeliéndose para formar compuestos siempre nuevos. Esta visión del mundo físico en modo alguno le hizo perder su creencia en el progreso material y espiritual. Owen citaba regularmente las sagradas escrituras, aunque con comentarios que eran a menudo inaceptables incluso para los disidentes independientes, muchos de los cuales se unirían, sin embargo, a su movimiento. Cuando comentó a sus trabajadores la primera epístola de san Pablo a los corintios, relacionó la idea cristiana de la caridad con la mayor felicidad para el mayor número de personas, derivada de la práctica del interés propio ilustrado, interpretación que sólo un benthamista amigo de la Biblia podía aceptar de buen grado.

Owen no despreció a los jefes espirituales de la sociedad occidental, entre los que sobresalían Platón y Jesús; este último fue para él un «genuino socialista». Por desgracia, sus doctrinas se habían pervertido con

---

[29] En el *Cooperative Magazine and Monthly Herald* (Londres), n.º 11 (nov. de 1820), se publicaron extractos del «bello paisaje moral» de la *Utopía*.

[30] OWEN, *Revolution in the Mind and Practice of the Human Race*, p. 62.

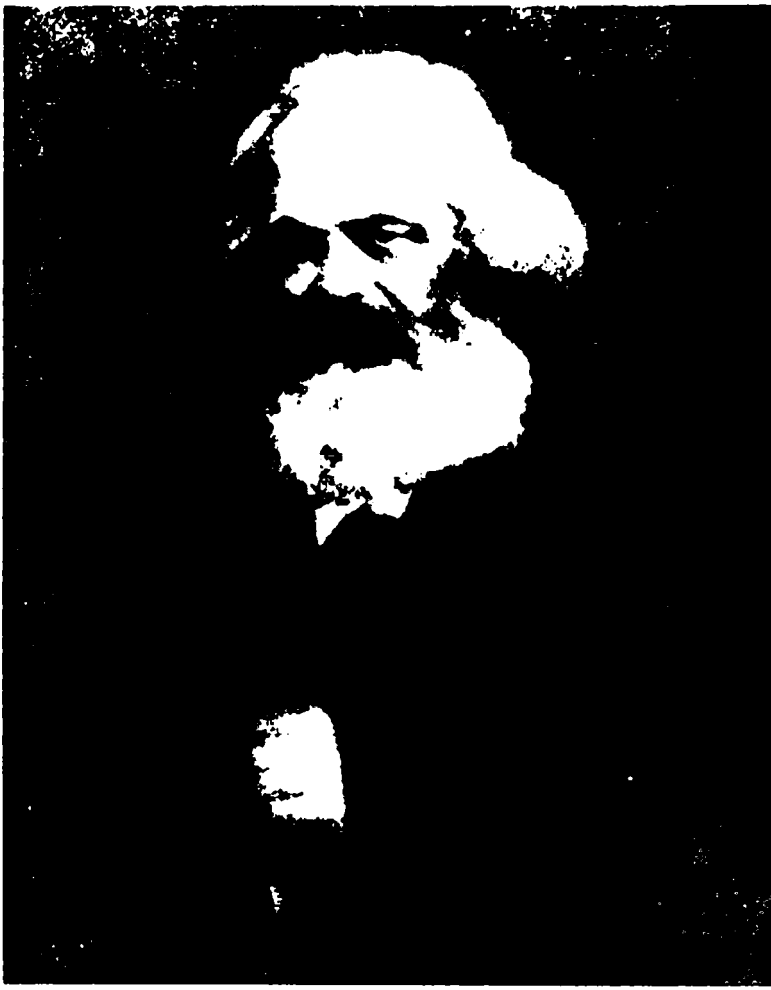
[31] Cf. OWEN, *The Signs of the Times: or, the Approach of the Millenium*, 2.ª ed. (Londres, 1841), y *The Inauguration of the Millenium, May 14, 1855, Being a Report of Two Public Meetings* (Londres, 1855).

las prácticas de discípulos indoctos y desmandados, que habían esgrimido el principio de la repulsión en vez del de la atracción. Eran las instituciones eclesiásticas de todas las religiones y el culto formal de la divinidad lo que más enfurecía a Owen; todos sus complicadísimos ritos le resultaban ridículos y sin sentido. No se podía concebir cosa más irracional que el hombre, un insecto perdido en el planeta o un granito de arena en medio del universo, se imaginara que podía glorificar al Origen de todas las cosas con sus ceremonias triviales y fatuas. En resumidas cuentas, que Dios era indiferente a las adulaciones de los pobres hombres. Tras las convicciones de Owen acerca de la posibilidad de una sociedad racional y del acercamiento de la humanidad hacia el dominio de la bondad, se halla su fe profun da en que todo ser es la expresión de la fuerza creadora divina. Cuando Marx y Engels lo enrolan bajo su bandera materialista, están saltándose a la torera su indudable espiritualismo, que reconoce la existencia de seres después de la muerte y la posibilidad del hombre de comunicarse con ellos. Ni para Robert Owen ni para su hijo Robert Dale Owen, quien tomará la nacionalidad americana y, siendo ministro plenipotenciario de los Estados Unidos en Nápoles, participará a menudo en reuniones de índole espiritista, existe conflicto alguno entre tales creencias y la verdad universal del sistema owenista como el único camino para el advenimiento de un nuevo mundo moral.

La tradición utópica inglesa no ha hecho, con el paso de los siglos, sino seguir su propia senda localista, y, aunque está emparentada a grandes rasgos con los desarrollos del continente europeo, segrega a menudo unos personajes que poseen un carácter muy peculiar: el mártir católico que inventó Utopía, los *diggers* y los *ranters* de la guerra civil, los clérigos disidentes del siglo XVIII que expusieron sus ideas anarquistas en dos volúmenes y el empresario de hilanderías de algodón que fundó la comunidad socialista de New Harmony, por no mencionar la gama riquísima de los intelectuales de la sociedad fabiana que entablaron debates interminables acerca de los verdaderos valores utópicos. Los utópicos ingleses no mostraron ni el vigor filosófico de los alemanes ni la perspicacia política y psicológica de los franceses. Más que los demás creadores utópicos, se jactaron de sus propios principios morales, toda vez que la más irreligiosa de las comunidades socialistas inglesas parece ser la puesta en práctica del sermón de un disidente. En cierto sentido, se dejan de lado el sentido común y algunas proposiciones evidentes, en tanto que se ignoran olímpicamente ciertos datos psicológicos clarísimos sobre la naturaleza del hombre y sobre la historia en general.

PARTE IV

CON MARX Y CONTRA MARX



Carlos Marx en sus últimos años
Pintor desconocido

29

MARX Y ENGELS EN EL HORIZONTE DE LA UTOPÍA

Entre los innumerables disparates sobre la necesidad humana proferidos en los tiempos modernos, cabe citar dos declaraciones intimamente relacionadas entre sí. La primera es del *Rey Lear*. No pudiendo resistir más el rey los requerimientos incesantes de su hija para que despida a su séquito, ya que éste ha dejado de ser *necesario* para un monarca retirado, le contesta encolerizado:

> ¡Oh, no hay que razonar sobre la necesidad! Nuestros más viles mendigos son en alguna pobrísima cosa superfluos. No concedáis a la Naturaleza más de lo que ella exige, y la vida del hombre será de tan bajo valor como la de las bestias. Tú eres una dama; si sólo para mantenerte en calor te ataviaras con lujosos vestidos, ¡que!, la Naturaleza no tendría necesidad de los lujosos vestidos que llevas, que escasamente te dan calor. Pero en cuanto a la verdadera necesidad...

La otra declaración la hizo un gran admirador de Shakespeare, que conocía de memoria una buena parte de sus obras, el maduro Karl Marx, en una carta escrita a su seguidor Wilhelm Bracke el 5 de marzo de 1875. Esta carta la publicó Friedrich Engels en 1891 a título póstumo, intitulándola *Crítica del programa de Gotha del Partido socialdemócrata*. Hoy día se conoce la ciudad de Gotha más por la susodicha *Crítica* que por el aristocrático *Almanaque* con el que se la asociara durante largos años. Las circunstancias políticas que dieron pie a esta carta –el intento de Marx de supervisar o controlar desde su exilio londinense el proyecto de compromiso preparado en Gotha por las dos ramas hostiles del partido alemán, los eisenachianos (que seguían a Marx) y los renegados de Lasalle– han quedado prácticamente olvidadas hoy, lo mismo que el motivo que impulsó a Engels para despachar la carta al periódico de Karl Kautsky, *Die Neue Zeit*, en el que aparecería poco después el duro artículo de Max Schippel titulado «Zuckersteuer und Zuckerindustrie». Fundamentalmente, Marx sintió en 1875 que un nuevo programa de par-

tido era supererogatorio; el *Manifiesto*, tan aparentemente y lúcido a la vez, había circulado entre los más diversos lectores desde 1848, y se temía que resultara contraproducente para la claridad doctrinal una nueva declaración de principios. Más aún, ni Marx ni Engels habían sido consultados acerca de los nuevos artículos de la unificación, que habían caído como una bomba en los ambientes socializantes, por lo que los dirigentes del movimiento comunista estaban bastante malhumorados. Pero, como la situación táctica alemana e internacional exigía la inmediata intervención de Marx (se le atacaba a la vez desde las filas de los anarquistas de Bakunin y de los reformistas de Lassalle), el adusto patriarca de la revolución, pese a la prohibición de su médico, escribió laboriosamente toda una serie de glosas sobre el proyecto, para concluir con una frase a modo de parodia religiosa: «Dixi et salvavi animam meam»[1].

El famoso lema

Las glosas al programa de Gotha gozaron durante cierto tiempo de gran prestigio en el pensamiento comunista de occidente por citarlas con toda autoridad Lenin en su *Estado y Revolución*, lo mismo que otros teóricos cada vez que surgían conflictos partidistas en cuanto a la pureza doctrinal, amenazada por el «oportunismo». Entre otras cosas, la *Crítica del programa de Gotha* contiene un pasaje muy claro sobre «la dictadura revolucionaria del proletariado» como fase transitoria entre el capitalismo y el comunismo[2]. Es posible que, en nuestros días, las medidas tácticas y las críticas programáticas, tan dolorosamente esbozadas, las consideren demasiado viejas hasta los más devotos seguidores europeos de Marx, si bien la historia oficial de la Alemania oriental siga teniendo este texto venerable por el documento teórico más importante para el movimiento de la clase obrera después del *Manifiesto comunista* y *El capital*. Según informes llegados de China, parece ser que las comunas de campesinos discuten la citada *Crítica* en sus asambleas educativas, en tanto que se pueden detectar varios ecos de su fraseología en la constitución de la República popular china. En esta parte del globo al menos, el tiempo y la distancia no han disminuido la reverencia hacia las sentencias de Marx, aunque sea más que discutible que los análisis chinos de sus palabras se parezcan en algo al significado primigenio. El centenario de la *Crítica* no estuvo marcado en occidente por nada parecido a las reconsideraciones festivas que acompañaron el aniversario de la aparición del *Capital* en 1867; sin embargo, los principios utópicos enunciados en la carta de Marx a Bracke siguen dejándose oír por todo el mundo. El lema de

[1] El título original en *Die Neue Zeit*, 9.° año, n.° 18 (1890-1891), pp. 561-575), era «Zur Kritik des Sozialdemokratischen Parteigrogramms». La versión de las *Werke* de Marx-Engels (Berlín, Dietz, 1956-1965), XIX, 13-32, volvió al manuscrito original de Marx e introdujo «Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei».

[2] *Werke*, XIX, 28.

«Cada cual según sus capacidades, y a cada cual según sus necesidades» está acusando sin duda el paso del tiempo, aunque todavía tiene vigencia en el ámbito de la doctrina, de la esperanza y de la fe. En la *Crítica*, distingue Marx por vez primera entre la Fase I de la sociedad comunista, durante la cual no se puede instituir todavía la igualdad porque los recursos económicos y culturales son demasiado limitados, y la Fase II, o estadio superior del comunismo. Estos párrafos encierran una versión plena de la utopía de Marx, una de sus rarísimas descripciones del mundo comunista del futuro.

Tanto Marx como Engels aprobaron con frecuencia el trabajo de los antiguos socialistas y comunistas utópicos[3] –Tomás Moro, Tomás Müntzer y los *levellers* reflejaron fielmente las condiciones de su época–; pero lo que habían sido inocentes fantasías hasta finales del XVIII, ya no podía seguir siendo tratado del mismo modo, pues los utópicos recientes, que reflejaban una falta total de conocimiento de las condiciones objetivas de su sociedad y de su desarrollo histórico, no hacían más que airear constructos subjetivos que distraían al proletariado de su trascendental misión política. Al aparecer sobre la palestra Marx y Engels, los demás utópicos supervivientes tenían que ser repudiados por principio, ya que habían sido trascendidos por el socialismo científico. La idea de utopía adquirió una connotación claramente peyorativa en el pensamiento comunista. Como guardián principal de la verdadera conciencia revolucionaria, Marx se vio formalmente obligado a combatir todo sistema utópico que levantara cabeza –el de Owen, Saint-Simon, Fourier, Blanc, Proudhon, Stirner, Weitling, Bakunin, Lassalle, Dühring y, en general, toda desviación de la postura realista y correcta a nivel doctrinal expuesta en los escritos de Marx y Engels–. «Utópico» fue con frecuencia un epíteto de nigrante que se colocaba en la espalda de cualquier oponente teórico. Si se ha de creer una información que circuló por la época, Marx fue rechazando cada vez con más fuerza la mismísima idea de utopía a medida que pasaban los años. Georges Sorel refiere en sus *Réflexions sur la violence* de 1908 que, según el profesor de economía Lujo Brentano, Marx escribió en 1869 al positivista inglés Edward Spencer las siguientes palabras: «Quien formula un programa para el porvenir es un reaccionario»[4].

En la práctica diaria, la posición asumida por Marx y Engels con respecto a sus precursores utópicos fue mucho más compleja, e incluso se puede afirmar que cayeron a veces en la «glosolalia» utópica. Pese a la constancia con que se mofaron de algunos utópicos contemporáneos, hay partes muy importantes de la *Crítica del programa de Gotha* que son de hecho una respuesta a una pregunta que el mismo Marx había formula-

[3] Cf., por ejemplo, Friedrich ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, *ibid.*, p. 91. Esta obra se conoce alternativamente con el título de *Anti-Dühring* y de *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*.

[4] Georges SOREL, *Reflexiones sobre la violencia*, trad. Florentino Trapero, Alianza Editorial (Madrid, 1976), p. 197.

do: «¿Qué transformación experimentará la naturaleza del estado en una sociedad comunista? En otras palabras, ¿qué funciones sociales quedarán que sean análogas a las funciones del estado actual?». A esta pregunta sólo se podía contestar «científicamente» *(wissenschaftlich)*, declararía en la *Crítica*[5]; pero unas páginas antes había dejado escapar una afirmación de alto vuelo, quedando cogido en la telaraña utópica:

> En una fase superior de la sociedad comunista, cuando la esclavizante subordinación del individuo a la división del trabajo –y con ella la antítesis entre trabajo físico y mental– se haya desvanecido; cuando las fuerzas productivas hayan aumentado igualmente con el desarrollo global del individuo, y cuando todas las fuentes de la riqueza compartida fluyan con más abundancia, sólo entonces será posible transcender completamente el estrecho horizonte del derecho burgués y sólo entonces será capaz la sociedad de enarbolar la siguiente consigna: cada cual según sus capacidades, y a cada cual según sus necesidades [Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen]!»[6]

En este pasaje va implícito el crucial problema de qué son y qué no son esas necesidades humanas que siempre han estado en la base del pensamiento utópico occidental. La cuestión de la necesidad ha sido analizada en términos filosóficos abstractos, como en el *Filebo* de Platón, o en términos fisiológicos concretos. Se han establecido distinciones entre la necesidad y el deseo, así como entre necesidades auténticas e inauténticas. Las relaciones de las necesidades y las capacidades en el pensamiento utópico de Marx se pueden establecer quizá mejor, no en un comentario aislado o autónomo sobre las breves y lacónicas frases de la *Crítica*, sino yuxtaponiendo las visiones de los comunistas y socialistas utópicos franceses e ingleses que le precedieron y cuyos seguidores sobrevivieron lo suficiente para importunarle, así como relacionando sus propias manifestaciones al respecto, hechas a lo largo de su vida. La tradición utópica francesa e inglesa sobre el futuro de la sociedad era el cuerpo de pensamiento utópico más serio con el que tenía que enfrentarse. Si se exceptúa a Tomás Müntzer, no había ninguna utopía social alemana que mereciera el respeto de Marx y Engels; por lo demás, Müntzer estaba demasiado lejos en el tiempo para servir de otra cosa que de fetiche. Marx gustaba de definirse a sí mismo por negación, aunque no vivió sólo de refutaciones; por otra parte, la mente enciclopédica y sintetizadora de este hombre profundamente inmerso en la cultura de su tiempo consiguió asimilar las ideas de sus enemigos aun cuando sólo fuera para desbancarlas. Un siglo después de ser escrita, la *Crítica del programa de Gotha* sobra toda su luz si se la contempla en el horizonte utópico en el que apareció por primera vez.

¿IGUALDAD A RAJATABLA?

Marx fue consciente desde que leyó *La conspiración de los iguales*, de Philippe Buonarroti, sobreviviente del complot, de que había mediado

una decisión deliberada importantísima entre los miembros del círculo íntimo de Babeuf en cuanto a rechazar las haciendas iguales, privadas e individuales de la *Utopía* de Moro en favor de una propiedad mantenida comunalmente como única manera viable para poner en práctica la igualdad absoluta después de la Revolución. El dogma bavouvista de la igualdad *inmediata* había sobrevivido también en la tradición comunista francesa de índole popular, que había resucitado Buonarroti en la década de 1830. Cuando se enfrentó el joven Marx al bavouvismo, lo rechazó total e inequívocamente. Su aborrecimiento del igualitarismo instantáneo fue una constante en su pensamiento desde su primera aparición en la escena política. Si, en un principio, no tenía nada contra los utópicos comunistas igualitarios del siglo XVIII que él conocía, como, por ejemplo, Mably y Morelly, sino todo lo contrario, al identificarlos con las consecuencias que su pensamiento había tenido sobre el levantamiento bavouvista dejó inmediatamente de tenerles simpatía.

En el *Manifiesto comunista* de 1848, se califica el tipo de comunismo de Babeuf de *reaktionär*. «Enseña un ascetismo general y un crudo nivelamiento»[7]. A partir de la década de 1840, Marx, que se creyó con la misión de establecer un sistema comunista para un mecanismo tecnológico-industrial dinámico y universal, heredado del capitalismo burgués, no ocultó su desprecio hacia los fundadores franceses de las «óptimas repúblicas pequeñas» basadas en principios igualitarios, en boga en el siglo XVIII, y hacia sus imitadores alemanes del siglo XIX, con sus «repúblicas federales dotadas de instituciones sociales» y otros vaporosos eslóganes igualitarios[8]. Los redactores del programa de Gotha de 1875 habían caído en la misma trampa oratoria, y él no estaba dispuesto a ponerse de su lado. Las notas que preceden al *Anti-Dühring* de Engels (cuyo propósito expreso era distinguir una vez por todas entre socialismo utópico y socialismo científico) abundan en el mismo sentido, prueba de que los dos hombres estaban bien compaginados. «Querer establecer la relación Igualdad = Justicia como sumo principio y verdad definitiva es un absurdo.» Los manifiestos históricos, como el programa de Gotha, fueron objeto de diatribas por parte de ambos. «Así pues, el concepto de igualdad como tal es un *Produkt* histórico para cuya elaboración se requiere toda una prehistoria», escribió Engels; «no ha existido como verdad desde toda la eternidad». Cuando Engels oyó hablar de una súbita revolución comunista contra el «vigente Estado burocrático militar», sólo pudo comparar esa demencia política con el intento de Babeuf de «saltar directamente del Directorio al comunismo»[9]. Incluso en la tardía fecha de 1885, recordando el influjo bavouvista en la

---

[7] *Ibid.*, IV, 489.

[8] *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral: Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte. Gegen Karl Heinzen von Karl Marx*, en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, sec. I, vol. VI (Berlin, Marx-Engels Verlag, 1932), p. 321.

[9] ENGELS, *Materialen zum «Anti-Dühring» (Aus Engels' Vorarbeiten zum «Anti-Dühring»)*, en *Werke*, XX, 580, 581 y 587.

organización secreta de la Liga de los Justos y en la Liga de los Comunistas de la década de 1840, Engels seguiría denunciándolos por derivar la propiedad mancomunada del *principio* de igualdad en vez de ver el comunismo como una excrecencia del proceso histórico[10]. Las desigualdades eran inevitables en la primera fase del comunismo tras emerger, entre largos dolores de parto, de la sociedad capitalista, insistiría Marx en su *Crítica*; además, era un sucio engaño el que los socialdemócratas prometieran con bombo y platillo la igualdad para todos. La justicia (se refería a la justicia distributiva), esa norma importante para la sociedad, no podía ser más eficaz que lo que permitiera la estructura económica y el nivel cultural dependiente de la misma. Para que se diera la verdadera igualdad había que esperar a la fase superior del comunismo.

Una vez que la idea de la igualdad absoluta –en el sentido bavouvista– como necesidad humana se había arraigado profundamente en ciertas ramas del pensamiento comunista francés de las décadas de 1830 y 1840, por lo general entre violentos activistas del tipo de Auguste Blanqui, no quedaba más remedio que tenerla en cuenta. Pero la igualdad inmediata como meta chocaba con otras necesidades utópicas, tal y como habían sido expuestas por esos pensadores utópicos seminales, que se habían movido por una dirección bastante diferente a la de Babeuf: Saint-Simon, Fourier y Owen. Estos eran hombres hacia los que tanto Marx como Engels habían adoptado una actitud negativa en el *Manifiesto Comunista*, que era un jalón utópico en sí. Pero, a pesar de sus críticas, se detectan unos sentimientos ambivalentes[11]. Todo pensamiento utópico era enemigo del socialismo científico, pero había unas concepciones más enemigas que otras. En las obras completas de Marx y Engels abundan las citas en que aparecen Saint-Simon, Fourier y Owen, junto con sus seguidores respectivos, citas que van del desprecio al elogio generoso. Los escritos de estos utópicos dejaron una marca indelebre en el célebre lema de la *Crítica del programa de Gotha*.

Los socialistas utópicos

Las mentes de Saint-Simon, Owen y Fourier, todos ellos autodidactas, habían sido modeladas por el pensamiento de la Ilustración anglofrancesa de la Europa prerrevolucionaria. Marx y Engels representaban un mundo muy diferente –la sociedad renana de medio siglo después– y eran productos ilustres del organizado sistema universitario alemán de

[10] *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*, *ibid.*, VIII, 178.

[11] Engels tendió a valorar más su originalidad que Marx. En 1845 pensó incluso en traducir a Fourier al alemán (salvo su cosmologia). Pretendía crear una biblioteca del pensamiento socialista que incluyera obras de Morelly, Robert Owen y los saint-simonianos. Cf. Engels a Marx, 17 de marzo de 1845, en *Werke*, XXVII, 24.

los primeros años de la década de 1840. No obstante, desde el comienzo de su aparición como revolucionarios, tuvieron que vérselas con los curiosos, y a veces absurdos, escritos de estos tres hombres, en los que reconocían en cierto modo a sus respetuosos predecesores. El pensamiento socialista utópico había tomado forma por vez primera durante el período napoleónico, contemporáneo de la filosofía hegeliana, y los jóvenes filósofos mantuvieron una interesante relación de amor-odio hacia ambas cosas. Conocían a sus padres, pero sentían la necesidad de superarlos.

La identificación de las personas –entre sí antipáticas– llamadas Saint-Simon, Fourier y Owen como una trinidad utópica se había hecho casi del dominio público en la década de 1830. El propio Fourier había hablado de Saint-Simon y Owen como de sus dos rivales más serios en su panfleto hostil de 1831 titulado *Pièges et charlatanisme des deux sectes: Saint-Simon et Owen, qui promettent l'association et le progrès* (Trampas y charlatanismo de las dos sectas: Saint-Simon y Owen, que prometen la asociación y el progreso), y en una serie de artículos publicados en la revista fourierista *La Réforme industrielle ou Le Phalanstère* en julio de 1832, que cubrían todo el espectro utópico bajo el epígrafe de «Revue des utopies du XIX^{e} siècle». Jérôme-Adolphe Blanqui (hermano respetable de Auguste) tildó en su *Cours d'économie industrielle*, 1837-1838, a Saint-Simon, Fourier y Owen de *socialistes modernes*. Los europeos no sectarios fueron probablemente los primeros en darse cuenta de la triple amenaza de los nuevos utópicos cuando se publicó en 1840 la obra de Louis Reybaud *Etudes sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes*, que recibió calurosos elogios por parte de la Académie des Sciences Morales et Politiques. Tras disecar críticamente a Saint-Simon, Fourier y Owen, Reynaud añadió un apéndice sobre Tomás Müntzer, asociando a los utópicos con los sangrientos levantamientos de la Reforma.

Marx y Engels siguieron naturalmente la corriente de agrupar a Saint-Simon, Fourier y Owen entre los principales sectarios socialistas o comunistas de Europa. A veces hicieron referencia a otros sistemas utópicos distintos, pero estos tres pensares estuvieron siempre presentes en su mente. Cuando Marx y Engels formaron su perdurable alianza emotiva e intelectual en la década de 1840, decidieron hacer un rápido repaso del panorama utópico occidental con el ánimo de separar el trigo de la paja. Aunque saludaron en un momento las *Garantien der Harmonie und Freiheit* (Garantías de la armonía y la libertad, 1842), del sastre alemán Wilhelm Weitling, como un perfecto ejemplo de a dónde podía llegar el genio proletario alemán, pronto detectaron los materiales básicos de que estaban construidos sus razonamientos, a saber, de nociones saint-simonianas y fourieristas. Para un historiador, la *Gerechtigkeit* (Justicia) de Weitling sigue siendo un interesantísimo testimonio autobiográfico de la mente y de los sentimientos de un artesano del siglo XIX completamente autodidacta; por su parte, Marx y Engels acabaron tra-

tándolo con el mismo desprecio que mostrarían hacia Proudhon y Bakunin[12].

Con el paso de las décadas, la valoración de Marx y Engels del triunvirato utópico formado por Saint-Simon, Fourier y Owen fue variando según los temas en discusión y las exigencias de los tiempos, metiéndolos a los tres en el mismo saco o separándolos cuidadosamente en unidades autónomas. Engels se mostró siempre más tolerante hacia estos precursores que su compañero y mostró un afecto más profundo y duradero hacia estos *prodromoi* desaparecidos; pero se trata en el fondo de diferencias de grado, no de actitudes fundamentalmente opuestas. Marx y Engels se sirvieron con frecuencia de los grandes utópicos como base para atacar a Proudhon y a los alemanes –los Verdaderos Socialistas, Bruno Bauer, Weitling, Dühring–. Asimismo, con contadísimas excepciones, trataron a estos tres hombres como personas consecuentes, aun cuando luego los pusieran por los suelos. Tal vez el punto más alto de su estima se halle en los últimos años de sus vidas, sobre todo en la introducción de Engels a las ediciones de 1870 y 1875 de *Der deutsche Bauernkrieg* (La guerra de campesinos en Alemania). «El socialismo teórico alemán nunca olvidará que camina sobre los hombros de Saint-Simon, Fourier y Owen, los tres hombres que, a pesar de sus fantasías y utopismos, han de ser incluidos entre las mentes más representativas de todos los tiempos, ya que anticiparon con genio innumerables cuestiones cuya precisión demostramos ahora científicamente»[13]. La imagen de enanos subidos a los hombros de gigantes, viendo así más lejos que los propios gigantes, evocada en este pasaje, tiene una larga historia en la cultura occidental. No era corriente en Marx y Engels achicar sus papeles históricos, pero ahí está ese tributo inhabitual.

Marx y Engels habían leído mucha literatura utópica antes de 1848 y, en un momento, planearon traducir al alemán numerosos extractos de estas obras como materiales educativos para los trabajadores alemanes. Durante los posteriores años de exilio en Inglaterra, volvieron a los utópicos, viendo cosas que se les habían escapado en sus anteriores lecturas, lo que se comunicaron mutuamente con gran entusiasmo. En el hiato de los años intermedios, cuando era de vital importancia desmarcarse de las huestes de los sistematizadores rivales, vivos o muertos, se mostraron sin duda alguna más severos en su negación. Como los antiguos saint-simonianos, convertidos en banqueros y senadores, constituyeron la espina dorsal de la dictadura de Napoleón III, la crítica a estos discípulos

[12] Sobre Weitling, cf. Wolfgang JOHO, *Whilhelm Weitling: Der Ideengehalt seiner Schriften, entwickelt aus den geschichtlichen Zusammenhängen* (Heidelberg, 1932), y *Traum von der Gerechtigkeit: Die Lebensgeschichten des Handwerksgesellen, Rebellen und Propheten Wilhelm Weitling* (Berlin, 1956), Carl F. WITTKE, *The Utopian Communist: a Biography of Wilhelm Weitling, Nineteenth-Century Reformer* (Baton Rouge, 1950), y Waltrand SEIDEL HÖPPNER, *Wilhelm Weitling, der erste deutsche Theoretiker und Agitator des Kommunismus* (Berlin, 1961).

[13] *Werke*, VII, 541.

descarriados se volvió contra el maestro; con todo, Marx y Engels tuvieron cuidado en diferenciar bien entre la cantera filosófico-histórica de Saint-Simon y la conducta de los capitalistas ex-saint-simonianos que administraban el Crédit Mobilier.

Ya en los años 1845-46, Marx y Engels habían alcanzado una posición razonablemente consolidada respecto a los «sistemas» utópicos comunistas y socialistas que pululaban en Europa. En vez de rechazarlos completamente por «dogmático-dictatoriales», como hicieran los Verdaderos Socialistas alemanes, empezaron a ver los sistemas utópicos como productos de su tiempo y del carácter de sus autores. Fourier, escribieron en *Die deutsche Ideologie* (La ideología alemana), había desarrollado sus opiniones en un espíritu auténticamente poético; Owen y Cabet, que carecían de la misma imaginación, habían inventado sus utopías con el cálculo de un hombre de negocios o la astucia de un jurista. A medida que evolucionaban los partidos obreros de Europa, estos «sistemas» se convertirían en fuentes escritas de consignas populares. Nadie podía aceptar al pie de la letra todos los planes de Owen, que él fue modificando continuamente de acuerdo con la clase a la que dirigía su propaganda –observación que no pretendía ser peyorativa–. Tan sólo los Verdaderos Socialistas alemanes, que pretendían hablar para la eternidad, eran tachables de ridículos[14]. Los utópicos como Owen, que obraban pensando en su propia época, cumplían una misión saludable. Al elogiarlo, es posible que Marx y Engels hayan dado a la posteridad una clave sobre cómo querían que se leyeran sus propias obras, esperando que los hombres tuvieran en cuenta el tiempo y el lugar de sus manifestaciones y el público concreto al que iban dirigidas. Si se leyeran sus obras en este espíritu hoy día, desaparecerían probablemente muchos quebraderos de cabeza marxológicos sobre la «consistencia».

En el *Manifiesto Comunista* de 1848, las colonias domésticas de Owen y los falansterios son objeto de burla como si de castillos en el aire se tratara; sin embargo, eran tratados de manera histórica, evitándose desecharlos sin más: Saint-Simon, Fourier y Owen habían surgido en el período informe y previo a la guerra entre el proletariado y la burguesía[15]. El juicio definitivo sobre el utopismo como fenómeno intelectual lo formuló Engels en 1878 en su *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (La revolución en la ciencia de Herr Eugen Dühring), donde establecía cuidadosamente una distinción entre los utópicos de principios del XIX, que estaban justificados porque «habían tenido que construir los bosquejos de una nueva sociedad con su solo cerebro, ya que en el seno de la vieja sociedad no eran todavía evidentes los elementos de la nueva», y, por otra parte, el orden social utópico construido por los amigos de Dühring «a base de los soberanos juicios de éste» ochenta años más tarde. El referido «sistema autoritario» estaba ganando adeptos en el partido

[14] *Ibid.*, II, 448.
[15] *Ibid.*, IV, 489.

socialdemócrata de Alemania, siendo un verdadera amenaza para la doctrina marxista del socialismo científico. Había llegado por fin el momento de desenmascarar la retórica confusa de Dühring. En el texto de esta obra clásica de Engels, el desinflamiento del profesor alemán sabelotodo iba acompañado de un juicio positivo sobre cada uno de los principales utópicos de las primeras décadas del siglo XIX[16].

ROBERT OWEN EL VALIENTE

A pesar de la positiva valoración del mencionado trío utópico por parte de Marx y Engels, fue Owen al que más elogios reservaron –cosa tanto más perpleja si se atiende a lo que se sabe acerca de su vida y sus obras–. El ensalzado Owen resulta un caso anómalo entre la galería de retratos marxistas, donde predominan las tintas negativas y caricaturescas. En los años que siguieron a la Revolución de 1848, época en la que los owenistas y los fourieristas se redujeron a la condición de sectas y en que los saint-simonianos se pasaron a las filas de los capitalistas, Marx reservó un tratamiento especial a Owen, quien había decidido correr la misma suerte que sus trabajadores. Owen tenía una verdadera concepción del mundo venidero, escribió Marx a Ludwig Kugelmann[17]. Owen estaba a favor de la socialización directa del trabajo. Su establecimiento de conexiones entre el trabajo productivo y la educación de los niños y las cooperativas había sido antes objeto de mofa general, pero muchas de sus ideas habían pasado desde entonces al ámbito de las leyes. De hecho, habían sido tan ampliamente aceptadas que estaban empezando a servir de instrumento para embaucar a las clases trabajadoras. *Das Kapital* cita con respeto las observaciones del empresario Owen sobre los efectos deletéreos del sistema de trabajo en el cuerpo y el espíritu del trabajador medio[18]. Asimismo Marx se basa en Owen para declarar que la máquina ha privado a la naturaleza humana de su fuerza propia, reduciendo a un mínimo su capacidad de ofrecer resistencia a la opresión. En 1877, cuando Marx estaba recogiendo los papeles que guardaban las obras de Owen para mandárselos a Engels, quien se hallaba a la sazón haciendo un compendio de la experiencia del socialismo utópico, le vino a la memoria *The Revolution in the Mind of the Human Race: or, the Coming Change from Irrationality to Rationality* (1849), y no dudó un momento en hacer el siguiente juicio: «obra importantísima»[19]. Quedaba así olvidado el Owen de los experimentos en la armonía y el Owen espiritualista de los últimos años.

Cuando los owenistas se opusieron a Marx en la Internacional, al negarse a reconocer la importancia de los movimientos de huelga para la

[16] *Ibid.*, XIX, 190.
[17] Marx a Ludwig Kugelmann, 9 oct. 1866, *ibid.*, XXXI, 530.
[18] *Ibid.*, XXIII, 317.
[19] *Ibid.*, XXXIV, 68.

consolidación de la conciencia de las clases trabajadoras, éste se acordó de Robert Owen con una cierta dosis de nostalgia. Marx creía que, contrariamente a su seguidores, él no se había hecho nunca ilusiones sobre las grandes consecuencias beneficiosas de las fábricas y almacenes en cooperativa. El sistema de la fábrica era para Owen el punto de partida de la revolución social y por eso era considerado como un compañero de armas. Según Marx, Owen había aceptado la industrialización; era un ateo y no había dudado un momento en rebelarse contra la ley burguesa del matrimonio. Había sido Owen, junto con los trabajos de Engels y las investigaciones parlamentarias sobre el sistema de las fábricas, quien, más que nadie le había abierto los ojos a Marx sobre las sórdidas realidades del modo de producción capitalista y su historia reciente. Las experiencias de Owen en New Lanark demostraron a Marx y Engels que el hombre comunista no podía surgir plenamente desarrollado de la sociedad comunal primitiva, como pretendían algunos teóricos rusos de la época. Owen había luchado en Escocia contra los obreros que querían establecer un sistema de clan de tipo céltico y primitivo; éstos estaban tan lejos de sus ideas sociales como otros proletarios ingleses. «Es una imposibilidad histórica que formas más primitivas resuelvan conflictos que formas más desarrolladas se ven incapacitadas para hacerlo», escribió Engels[20]. La utopía de Marx no podía violar el ritmo de la historia ni sus leyes férreas.

Owen había gozado de la total admiración de Engels desde los años de su juventud. En un artículo que mandó a la revista *Schweizerischer Republikaner* el 9 de junio de 1843, manifestó su preferencia por los socialistas ingleses sobre los franceses, porque hombres como Owen podían, dado su natural pragmático, abordar realidades concretas; sobre todo, no tenían miedo a atacar abiertamente a todas las iglesias. Owen se atrevió a proclamar que el matrimonio, la religión y la propiedad habían sido las fuentes de desgracia más importantes desde que el mundo era mundo. Engels guardaba como oro en paño unas cuartillas de 1839 escritas por Owen bajo el epígrafe de «Opiniones de Robert Owen sobre el matrimonio, la religión y la propiedad privada, así como sobre la necesidad de llevar inmediatamente a la práctica el "sistema racional de sociedad" para evitar los males de una revolución física». En el *Anti-Dühring*, escrito treinta y cinco años después de su artículo suizo, Engels siguió utilizando la misma fórmula prácticamente, aunque invirtiendo el orden de los objetivos de Owen, en un elogio bastante pródigo: «Existen tres grandes obstáculos que parecen bloquear más que ninguna otra cosa el camino de la reforma social: la propiedad privada, la religión y el matrimonio en su forma presente»[21]. Como se vé, no se repite la última frase del epígrafe de 1839, a saber, «para evitar los males de una revolución física»; como tampoco se aludió a ello en el *Bosquejo del sistema racional de sociedad* (¿1840?), que se ofrecía como el único remedio eficaz contra los

[20] *Ibid.*, XXII, 428.
[21] *Ibid.*, I, 475.

males del mundo a la vez que prometía que su adopción inmediata tranquilizaría a la sociedad. Robert Owen, el antiguo empresario, nunca dejó de figurar entre los héroes de la lucha de clases. «Expulsado por la prensa y la sociedad oficial y empobrecido por el fracaso de los experimentos comunistas en América, en los que sacrificó toda su fortuna, se volvió directamente a la clase trabajadora y trabajó con ella durante otros treinta años. Todos los movimientos sociales, todos los avances reales hechos en Inglaterra en interés de la clase obrera, están de algún modo asociados al nombre de Robert Owen»[22].

En un escrito dirigido al *New Moral World* owenista, Engels había contrastado el planteamiento bastante razonable de los ingleses con los demenciales icarianos de Cabet, que, en su propaganda, intentan identificar el comunismo con el verdadero cristianismo[23]. En la medida en que Marx y Engels eran capaces de estrechar relaciones con los trabajadores y sus cabecillas, los ingleses aparecían como favoritos. Tal vez fueran algo ingenuos, pero al menos no se perdían entre vapores filosóficos como los alemanes. Como, además, los ingleses tenían el país industrial más avanzado del mundo y estaban libres en general de taras religiosas, se presentaban como los agentes ideales de la revolución comunista. En el capítulo sexto de *La sagrada Familia*, Marx y Engels emplean las visiones de Fourier y Owen como mazas para golpear la filosofía «crítica» de Bruno Bauer, que no había entendido que los llamados avances «espirituales» de la humanidad, que estaban en el centro de sus preocupaciones, se habían logrado en contradicción con los intereses de la humanidad. Por el contrario, la esperanza que tenía Owen de un colapso de la civilización, tal como él la conocía, era una crítica genuina y radical de la sociedad. Owen era sano porque basaba su pensamiento en un materialismo radical que se derivaba de Bentham y enlazaba con los materialistas franceses del siglo XVIII, un «humanismo auténtico» que era un cimiento «lógico» del comunismo. Owen era un comunista de las masas porque reconocía en los castigos y recompensas de la época la sanción de las divisiones de las clases sociales y la expresión absoluta del más abyecto sevilismo[24]. Owen había logrado verdaderas victorias en su lucha para proteger la salud de los niños trabajadores y acortar las horas de trabajo. Era por así decir la encarnación de la teoría y la práctica –lo mismo que se podía decir de Marx y Engels–. En los primeros años de la década de 1840, Engels había reconocido como empresas válidas las proposiciones de Owen para la creación de colonias en las que unas dos o tres mil personas trabajarían tanto en la agricultura como en la industria bajo un reglamento que les permitiera la absoluta libertad de pensamiento y fuera menos rígido en cuanto a las disposiciones maritales y penales. En 1844, en un informe mandado al *New Moral World* sobre el rápido progreso del comunismo

[22] *Ibid.*, II, 139.
[23] *New Moral World*, n.º 25 (13 dic., 1844).
[24] *Die Heilige Familie*, en *Werke*, II, 199.

alemán, aseguró a los owenistas que los dirigentes alemanes no tenían ninguna intención de quedarse en la pura teoría. Uno de ellos se encargaba de reseñar todos los planes comunitarios del mundo, entre ellos el experimento de New Harmony. Engels expresó su confianza en que la experiencia de las comunas mostraría lo engañados que estaban cuantos afirmaban que los trabajadores no podían vivir y trabajar juntos sin tener a nadie encima[25].

Los saint-simonianos nunca habían rechazado del todo la propiedad privada, tan sólo la herencia, en tanto que el esquema elaboradísimo de Fourier para retribuir al trabajo hizo que Marx se asombrara sobremanera cuando oyó que era considerado de naturaleza comunista. Tan sólo Owen parecía reconocer el valor de la organización social directa del trabajo. El juego de Saint-Simon con su nuevo cristianismo y la visión que tenía Fourier de Dios como sanción suprema de su sistema resultaban difíciles de tragar para Marx y Engels. Por el contrario, había una especie de pureza de base en el anticlericalismo de Owen. Nunca se refirieron a los owenistas como secta milenarista, y pasaron igualmente por alto la imitación de formas de organización religiosa, con *El Libro del Nuevo Mundo Moral* (1836) en sustitución de la Biblia, un libro que incorporaba un credo, un catecismo y unos artículos, y *La Biblia social* (hacia 1840), un esbozo del «sistema racional de sociedad». Owen fue siempre un filántropo que había trascendido su estatus de empresario para ponerse al lado de la clase trabajadora. En 1866 –un periodo nada glorioso de su propia vida–, Marx describió a Owen en unos términos que lo elevaban al rango de un héroe modélico: era una de esas «naturalezas realmente valientes que, una vez descubierto el sendero revolucionario, siempre sacan nueva fuerza de sus derrotas, volviéndose más decididos conforme van sorteando los obstáculos de la historia[26]».

En 1878, Engels halló en el *Libro del nuevo mundo moral* de Owen «no sólo el comunismo más claramente trazado, con las mismas obligaciones para trabajar y los mismos derechos para gozar del producto –siempre según la edad, como gusta de decir Owen–, sino también el proyecto más completo de la futura comunidad comunista, con sus planos básicos, sus elevaciones y sus vistas de pájaro»[27]. Estos elogios a un semejante constructo utópico resultan totalmente ajenos al estilo intelectual normal de Marx y Engels, de manera que siguen pareciéndonos sorprendentes todas esas flores que le echaron a Owen. Sin duda se habían identificado con este hombre de muchos proyectos que se negaba a reconocer sus derrotas y estaba resuelto a salvar a la humanidad y a las clases trabajadoras contra su propia voluntad si fuera necesario. El implacable autoritarismo que se refleja en la utopía de Owen les pasó inadvertido.

---

[25] *New Moral World*, n.º 25 (13 dic., 1844).
[26] Marx a Ludwig Kugelmann, 9 oct. 1866, en *Werke*, XXXI, 530.
[27] *Ibid.*, XIX, 289.

Desde su lecho de muerte, Saint-Simon manifestó que, si había hecho algo realmente bueno para la humanidad, eso había sido el proclamar la necesidad del libre desarrollo de los talentos naturales instintivos. «Talentos» era su palabra favorita, y en ella se puede descubrir un sabor napoleónico; los saint-simonianos hablarían después de «capacidades». Entre ellos, la realización de las capacidades se había convertido en la nueva fórmulación de la necesidad fundamental de utopía. *Une capacité*, por la época de la Restauración, tenía el sentido de un hombre experto en alguna rama del quehacer humano, así como el de la competencia como tal. (Tenía una significación «cientificista».) «C'est une capacité», se decía de una persona –del padre de Flaubert, por ejemplo, un doctor de renombre–. La meta utópica definitiva había dejado de ser igual a acceder a la abundancia de comida, de bebida y de saberes, lo que, aunque distara mucho de ser una realidad en la Francia del XIX, podía ser hipotéticamente asumido en cualquier visión futurista del desarrollo de los grandes recursos naturales. De lo que se trataba era de la realización del potencial creativo del hombre, de su capacidad profesional, de su talento innato, pero con connotaciones científicas modernas, no platónicas. Marx, en sus años jóvenes, había hecho hincapié en la libre creatividad como atributo primario del hombre bajo el comunismo; su concepción de la creatividad estaba influida por los valores del romanticismo tanto francés como alemán y comportaba la expresión del ser único e irrepetible que había en cada hombre. La nueva tipología de la personalidad humana formulada por los saint-simonianos para el hombre utópico, si bien tiene algún parecido intelecutal con la división platónica de hombres de oro, de plata y de bronce, tiene unas raíces muy distintas. Los hombres necesitaban actualizar su esencia psíquica por lo menos en dos ámbitos de importancia: el trabajo creativo y las relaciones sexuales ideales. Realidades que, como acababa de descubrirse, eran complejas y variadas, difícilmente subsumibles bajo rúbricas igualitarias, a no ser quizá la de acceso igual a la autorrealización.

En plena revolución de julio, los padres saint-simonianos habían lanzado una proclama aboliendo la herencia y exponiendo el nuevo principio jerárquico: «Cada uno será colocado según su capacidad y recompensado según sus obras.» «Cada uno según su capacidad, a cada uno según sus obras», era el lema enarbolado en la cabecera de su periódico recién adquirido, *Le Globe*. En sus sermones y en las exposiciones formales de su doctrina, reconocieron la variedad de las necesidades sexuales al hablar de «rehabilitación de la carne» y «emancipación de la mujer». Asimismo introdujeron algunas novedades en el vocabulario político: «Acabar con la explotación del hombre por el hombre, sustituirla por la explotación de la naturaleza por el hombre» y «ejecutar las funciones a las que la vocación natural del hombre le ha llamado». Otros gritos de batalla eran: «Que cada cual siga su propia capacidad para que sus productos

puedan distribuirse a cada cual según sus obras», o «una educación y una función que se conformen a la vocación natural de cada uno y una recompensa que se conforme con las obras de cada uno»[28]. Los saint-simonianos adaptaban una terminología claramente religiosa –*œuvres, vocation...*– para su programa; como Marx utilizaría, a su vez, el lenguaje saint-simoniano. Aunque nunca pudo tragar la verborrea religiosa de los saint-simonianos, la frase de la *Crítica del programa de Gotha* «cada cual según sus capacidades» tiene una resonancia inconfundiblemente saint-simoniana. Lo que no quiere decir que Marx lo plagiara conscientemente; no obstante, la proclamación saint-simoniana «cada cual será colocado según su capacidad y recompensado según sus obras» es exactamente lo que Marx esperaba para la primera fase de su sociedad comunista.

Cuando los saint-simonianos empezaron a hablar de una mujer mesías e hicieron del sistema bancario el corazón administrativo de su economía, Marx se lanzó a ridiculizarlos, desenmascarando a los antiguos adeptos que habían acabado siendo fieles servidores de Napoleón III y prósperos financieros internacionales. Sin embargo, Engels y él siguieron estudiando los escritos de Saint-Simon con el mismo interés que lo habían hecho cuando tenían veinte años. En *Die deutsche Ideologie* (La ideología alemana) de 1845-46, Marx, quien ocasionalmente se burla de su pedante magisterio, hace pedazos *El movimiento social en Francia y Bélgica* (Darmstadt, 1845), de Karl Grün, líder de los Verdaderos Socialistas, por haber desfigurado los escritos saint-simonianos y fourieristas[29]. Después de la muerte de Marx, Engels, y posteriormente Lenin, aplicaron calificativos como «genio» a Saint-Simon por sus intuiciones de la lucha de clases[30]. A pesar de lo aborrecible que resultaba para Engels y Marx el principio saint-simoniano de la jerarquía, no pudieron por menos de reconocer una cierta afinidad entre su visión propia y la saint-simoniana respecto al mundo futuro: unas perspectivas indefinidamente dinámicas sobre la base de la expansión ilimitada de la ciencia y la tecnología, de la explotación de los recursos naturales inagotables del globo y del florecimiento de las capacidades humanas.

La sexualidad, Fourier y la necesidad marxista

Fourier había planteado el problema de la otra mitad de la banderola de Marx: «a cada cual según sus necesidades», con indiscutible originalidad. El viejo ideal utópico del hombre occidental se trasladaba dramáticamente de la sosegada felicidad, conseguida gracias a una igualdad más

[28] Cf., por ejemplo, *Le Globe*, 5 nov. 1831, y un folleto de Enfantin titulado *A tous: Religion Saint-Simonienne* (Paris, 1832), p. 2.

[29] *Werke*, III, 473. *Die Deutsche Ideologie* está considerada por los editores de las *Werke* como una obra en común de Marx y Engels.

[30] Cf. Frank E. Manuel, *The New World of Henri Saint-Simon* (Cambridge, Mass., 1956), p. 371, n. 1, y Lenin, *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, Ediciones Lenguas Extranjeras, ed. Fundamentos (Madrid, 1974), p. 145.

o menos perfecta, a la excitación de nuevas y ricas sensaciones, tenidas ahora por fin supremo. Así como los hombres eran diferentes, así también lo eran sus necesidades. La realización individual exigía una sociedad comunal de gran variedad, idea que reaparecería después en la formulación marxista como necesidad de cada individuo de gozar de una existencia comunitaria como requisito para su autorrealización personal. Reflejándose en el «otro» y actuando socialmente era la única manera como llegaba a su perfeccionamiento el ser profundo de cada persona. En *La ideología alemana*, Marx escribió: «Sólo en un estado de comunidad con los demás tiene cada individuo los medios de desarrollar sus predisposiciones en todas las direcciones; sólo en un estado de comunidad será posible, por tanto, la libertad personal[31]». La afirmación de la naturaleza social del hombre en el pensamiento utópico puede sonarnos actualmente a principio architrillado; no obstante, tuvo en su día una dimensión psicológica que superó con mucho la vieja máxima sobre la naturaleza política del animal humano y sirvió de negación de una doctrina supuestamente burguesa del individualismo absoluto. Aunque en sus obras publicadas había evitado Fourier discutir sobre las necesidades homosexuales, en sus manuscritos, en especial el *Nouveau monde amoureux*[32], las incluyó entre las demás necesidades.

Sin embargo, la utopía de Fourier del máximo dinamismo en la acción y en la sensación distaba mucho de ser aceptada en el siglo XIX, incluso entre los círculos radicales. Sus propios discípulos censuraron a veces sus escritos. Los pensadores socialistas del mundo victoriano, como Marx, no podían encajar esta utopía en toda su desnudez; olía a burdel. Muchos de los manuscritos de Fourier no se publicaron hasta la década de 1960, en que hubo un acrecentamiento en el interés mostrado por su utopía de la libre satisfacción de todas las necesidades psicológicas, con nombres que en cierto modo le hacían eco como Wilhelm Reich, Norman Brown y Herbert Marcuse, cada uno en su línea. Marx se reconoció en parte en la concepción de Fourier de las necesidades del individuo y leyó su anatomía crítica de las trampas de la civilización industrial y de la hipocresía de los valores sociales burgueses con una actitud de simpatía. Pero no estaba, con todo, dispuesto a seguir a Fourier en sus análisis laberínticos de las necesidades psicosexuales, disgustándose mucho cuando oía que se le aplicaba también el nombre de «comunista». El lenguaje de Marx siempre fue bastante vago, filosófico y «limpio» cuando se trataba de describir las relaciones del hombre con el mundo sensorial de los objetos, humanos y naturales.

Si en las proposiciones racionalistas y argumentativas con respecto al carácter filosófico del comunismo y al materialismo histórico Marx y Engels se mostraron sustancialmente de acuerdo (por mal que pese a los que han intentado romper los lazos existentes entre ellos), ciertas diferen-

[31] *Werke*, III, 74.
[32] Publicado en París en 1967.

cias en los modos de vida de los dióscuros comunistas pueden sugerir también diferencias en sus actitudes hacia el sexo y la familia. Sin embargo, cuando pintan la familia transfigurada del futuro, su paleta es la misma. Marx fue educado –y permaneció fiel a todos los efectos exteriores– en el seno de la típica familia judeo-cristiana occidental, perfectamente adaptada a las nuevas tendencias burguesas del siglo XIX. Su correspondencia juvenil con su padre nos permite barruntar algunas cosas relativas a sus tradicionales relaciones de amor-odio. Su temprano amor por Jenny von Westphalen, de la pequeña nobleza renana, persona extraña tanto para la religión de sus dos abuelos rabinos como para la imagen social del abogado ilustrado apóstata que era su padre, es un idilio romántico que, con algunos períodos bastante oscuros, supo aguantar las calamidades del exilio revolucionario y la miseria de la vida proletarizada en los sórdidos pisos de Londres. El enfermo Marx, solo en un hotel de Argel y buscando alivio para sus trastornos respiratorios que tan postrado lo tenían, evocaría en una carta a su amigo Engels la imagen conmovedora de su Jenny, que nunca le había abandonado[33].

Sin entrar en si Marx tuvo relaciones o no con su criada, Helene Demuth, y en si tuvo un hijo ilegítimo –parece ser que, tras la publicación de los papeles de su hija Eleanor, es seguro que Freddy Demuth fue el hijo de Marx y no de Engels–, lo cierto es que la noción de la familia de Marx se adaptaba a la pauta de la era victoriana. Reinó sobre su familia numerosa con la dignidad de un lord benévolo, correspondiéndole a la heroica Helene un trabajo colosal. Jenny sufría a menudo desmayos. Cuando se trataba de casar a alguna hija, sus pesquisas sobre el eventual yerno se parecían en todo a las de cualquier padre pequeño-burgués de la época, muy amante y tierno, pero con un ojo puesto en el capital del pretendiente. Adonde quiera que le dirigieran sus impulsos personales, sin embargo, es indudable que la destrucción de la institución de la familia nuclear no formaba parte integrante de su utopía; por su parte, las sociedades del siglo XX que le han aceptado como guía filosófico no han arremetido contra la estructura familiar más allá del aserto de una cierta igualdad para el varón y la hembra. En la década de 1870, Marx y Engels intercambiaron ocasionalmente algunas notas sobre las costumbres sexuales de los galeses medievales, refiriéndose al respecto algunas chirigotas algo verdes; pero, por regla general, nunca atacaron en público la estructura monógama de la familia tradicional. De hecho, cuando desaparecieran los males del capitalismo, los lazos familiares estarían menos determinados por consideraciones económicas y serían de una índole más abierta y amorosa –ésta ha sido una promesa marxista a lo largo de las décadas–. En la década de 1840, Marx citó ya a Morelly a propósito de los efectos deletéreos de la propiedad privada sobre las relaciones matrimoniales. «El interés desnaturaliza el corazón humano e introduce la amargura en la mayoría de las relaciones tiernas. Estas se transforman en

[33] Marx a Engels, Hotel Pension Victoria, Argel, 1 marzo 1882, en *Werke*, XXXV, 46.

cargas pesadas que nuestras parejas casadas detestan profundamente, por lo que acaban odiándose mutuamente»[34]. Se podría alegar la nota contradictoria que aparece en un pie de página de *La ideología alemana*, a saber, «que la sustitución de una economía individualista no puede divorciarse de la sustitución de la propia familia[35]»; pero se trata aquí de la observación de un manuscrito solitario de los cuarenta, como parte de una polémica con los ideólogos alemanes que negaban que la familia tenía su origen en las relaciones de producción y hablaban del «concepto de la familia» como de un absoluto atemporal. En los manuscritos de 1844, si bien sigue tratando Marx la sexualidad con la misma terminología abstracta que la necesidad, la alienación y el trabajo, existen indicaciones de que, en el estado comunal, las relaciones sexuales serán verdaderamente humanas, trascendiendo por fin el nivel de la animalidad. No hay nada que se parezca al tratamiento concreto de la sexualidad por parte de Fourier. El excursus algo burlón sobre la abolición de la familia que aparece en el *Manifiesto Comunista* se refiere por supuesto a la familia burguesa.

Friedrich Engels, descendiente de los Barmen, una familia de empresarios prósperos que tenían una rama de sus fábricas de algodón en Manchester y cuyas plusvalías estuvieron alimentando a Marx durante decenios a través de las mañas de su renegado hijo, tiene la fama de haber sido sexualmente más aventurero que su colega. Aunque las relaciones de Engels con una joven trabajadora irlandesa y, tras la muerte de ésta, con su hermana –esta última relación se consumó con el matrimonio– fueron bastante constantes, según quería el canon victoriano, se tiene la impresión general de que vivió de una manera mucho menos convencional y que comprendió las fantasías sexuales fourieristas mucho mejor que su querido «Old Nick» –como llamaba a veces a Marx–. En su breve bosquejo de la historia de las formas variables del amor y de la sexualidad, Engels pudo escribir de Anacreonte sin apenas parpadear, siguiendo la moda victoriana, que «el amor sexual *[Geschlechtsliebe]*, tal como lo entendemos nosotros, era tan poca cosa para él que no daba importancia a la diferencia de los sexos»[36]. No obstante, cuando Engels heredó las notas de Marx sobre el antropólogo Lewis H. Morgan, tituladas *Ancient Society*, e hizo de ellas todo un libro, *Der Ursprung der Familie* (El origen de la familia), 1884, en el que hacía derivar la familia de las relaciones de producción, expresó probablemente las opiniones definitivas de ambos sobre las transformaciones históricas de la familia y su futuro posible, opiniones que no siempre fueron aceptadas por los socialdemócratas alemanes y los «socialistas» ingleses, entre los que había pasado prácticamente toda su vida. Al examinar las hipótesis históricas de Morgan, la «descabellada» teoría del crecimiento por fases de la civilización, avanza-

[34] *Die Deutsche Ideologie, ibid.*, III, 517.

[35] *Ibid.*, p. 29.

[36] *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen* (1884), *ibid.*, XXI, 78.

da por Fourier, cobró un nuevo sentido, por lo que escribió a Kautsky el 26 de abril de 1884: «Tengo que mostrar lo brillantemente que se anticipó Fourier a Morgan en tantas cosas. A través de Morgan, la crítica que hace Fourier de la civilización aparece en todos sus aspectos geniales»[37]. Sin embargo, esto no implicaba la aceptación de la apabullante multiplicidad de modelos sexuales prescrita por Fourier para conseguir una «sociedad armónica». Los pronósticos de Engels sobre el futuro de la familia tras la abolición de la propiedad no son completamente fourieristas. Sostiene en efecto que, con la igualdad de la mujer, el divorcio optativo cuando el amor haya desaparecido, y el final de la prostitución y de la poligamia encubierta, el vínculo matrimonial se estrechará más que nunca, ya que será el producto exclusivo de la libre elección. De pasada, Engels da a conocer algunas de sus opiniones sexológicas, muy al tono de la época: «La duración del encaprichamiento sexual por un individuo difiere según las personas, sobre todo entre los hombres», o: «El amor sexual es exclusivo por su propia naturaleza»[38]. Sus descripciones de la familia burguesa contemporánea responden al espíritu acerbo de los saint-simonianos y fourieristas; sin embargo, el futuro comunista engendraría una relación monógama, duradera y verdaderamente amorosa.

Ni Marx ni Engels, dos señores de la Renania que pasaron casi toda su vida adulta en Inglaterra, mostraron la mínima preocupación en sus escritos por las complejidades de las necesidades sexuales que tanto interesaran a los saint-simonianos, y más todavía a Fourier. El múltiple *(allseitig)* desarrollo del hombre en la utopía de Marx recibe un enfoque algo edulcorado cuando se trata del sexo. El énfasis puesto por Marcuse en las necesidades estético-sexuales como las auténticas y vitales necesidades de una nueva sociedad libre, que hizo las delicias de la generación del 68, es un paso hacia adelante que nunca dio el Marx victoriano. Para descubrir en él la sanción de tales necesidades habrá que esperar a los freudomarxistas del siglo XX. La principal innovación de Fourier, la expansión de las sensaciones y las capacidades sexuales en todas las direcciones como superiores a las capacidades racionales, le pasó inadvertida a Marx, o simplemente le asustó un poco. El tenía unas necesidades mucho más contenidas y sólo reconocía como legítimas las razonables, las refinadas y las decentes –deteniéndose en un estadio muy anterior a la ecuación que establece Fourier entre deseos y necesidades–. Marx estaba todavía demasiado imbuido de la tradición racionalista de Platón y Moro para dejar libre curso a todos los deseos psicosexuales como necesidades auténticas. En modo alguno era necesariamente saludable ver cumplidos tales deseos: los trabajadores ingleses podían seguir estando esclavizados por mucha juerga que se les permitiera tener en el recinto de las tabernas. La diagnosis que hace Marx de la función de la bebida entre las clases trabajadoras inglesas se parece bastante a la descripción que hace Marcuse del

[37] Engels a Kautsky, Londres, 26 abril 1884, *ibid.*, XXXVI, 143.
[38] *Der Ursprung der Familie*, *ibid.*, XXV, 828.

uso capitalista del sexo para entontecer a la masa de los obreros y despojarlos así de la verdadera conciencia.

El reino de la libertad y la necesidad

Marx se negó a identificar el trabajo con el placer en los términos de Fourier, así como a ver en lo atractivo del trabajo una especie de estímulo erótico. Aunque en la mayoría de sus escritos no aparece que Marx pretendiera abolir el trabajo, sí esperó que acabara reduciéndose lo más posible su duración. La libertad total respecto de la necesidad era muy poco probable, aunque se podía superar la antítesis entre tiempo libre y tiempo de trabajo. El pasaje más famoso sobre este tema lo tenemos hacia el final del tercer volumen del *Kapital*, editado por Engels:

> Así como el salvaje tiene que vérselas con la naturaleza a fin de satisfacer sus necesidades, procrear y sustentar a los suyos, lo mismo le ocurre al hombre civilizado, bajo todas las formas de sociedad y todos los modos posibles de producción. Con el desarrollo del hombre, este reino de la necesidad natural es ampliado porque sus necesidades se vuelven más extensivas; pero, simultáneamente, las fuerzas de producción que satisfacen estas necesidades aumentan también. La libertad en este ámbito se puede lograr sólo cuando el hombre comunista, o los productores asociados, regulen su intercambio material con la naturaleza de una manera racional, cuando lo sometan a su control comunitario, en vez de ser dominados por este intercambio como si de una fuerza ciega se tratara, y cuando realicen esto con el mínimo desgaste posible de su fuerza y en condiciones que sean dignas y apropiadas a su naturaleza humana. Pero esto seguiría siendo todavía el reino de la necesidad. Más allá de este reino empieza un desarrollo de poderes humanos que son fines en sí mismos, el verdadero reino de la libertad. Este reino de la libertad, no obstante, sólo puede florecer sobre los cimientos del reino de la necesidad. El acortamiento del día laboral es un prerrequisito fundamental»[39].

Estas frases han dado pie a toda suerte de saltos verbales del reino de la necesidad al de la libertad. El entonces secretario de Estado americano, en un mensaje (leído el Día del trabajo de 1975 por el embajador Moyniham) dirigido a la Asamblea general de las Naciones Unidas, un buen número de cuyas naciones miembros padecían hambre real, se apoderó de la retórica de Marx para trascenderla en estos términos: «A través de la historia, la imaginación del hombre ha estado limitada por sus circunstancias, las cuales han cambiado ahora radicalmente. Ya no estamos en lo sucesivo confinados a lo que Marx llamara "el reino de la necesidad»[40].

En la fase I del mundo comunista de Marx, el trabajo dejará de ser deshumanizante porque el hombre no pondrá su esencia en un fetiche de su propia factura, una máquina perteneciente a otros, en tanto que será

---

[39] *Das Kapital*, III, *ibid.*, XXV, 828.

[40] Asamblea General de la ONU, Séptima Sesión Especial, *Provisional Verbatim Record of the Two Thousand Three Hundred and Twenty-Seventh Meeting, September 1, 1975*, p. 62.

recompensado por la totalidad de su trabajo prestado sin sacrificar una parte del mismo a los capitalistas. La misma cantidad de trabajo que dé a la sociedad en una forma la recuperará en otra forma. Todos los individuos aparecen considerados así como trabajadores. En la fase II, sin embargo, aunque se realice el mismo trabajo, un individuo podrá recibir de hecho más que otro, porque, en cuanto individuo diferente, sus necesidades podrán ser también diferentes. La división entre trabajo físico y trabajo mental tenderá a desaparecer, quedará también eliminada la distorsión de la personalidad en tareas altamente especializadas y llegará por fin el reino de la libertad. Hay un pasaje en *La ideología alemana* en el que el joven Marx, pese a sus pocas simpatías por el sexólogo Fourier, parece copiar al pie de la letra un plan de trabajo de éste: el hombre liberado se dedicará a la caza, a la pesca, al pastoreo, o a otros quehaceres intelectuales de su gusto; con todo, la digresión en la que Marx describe este movimiento libre de una ocupación a otra en el curso de un día, que se acaba con debates teóricos sobre filosofía crítica, es en buena parte satírica, a pesar de que se haya interpretado tan frecuentemente al pie de la letra por los marxólogos más serios[41]. En algunos puntos de sus manuscritos, Marx elogia la concepción de la infancia por parte de Fourier sin ningún tipo de represiones y su sistema permisivo de educación. Pero la *Crítica*, vista en su contexto histórico de la década de 1870, hizo caso omiso de las necesidades sexuales fourieristas y se centró sobre todo en cuestiones de pan, mantequilla, alojamiento, seguridad social y en la garantía del ocio. Marx no debió alarmar en absoluto a los respetables socialdemócratas cuando repasó ante ellos algunos de los pensamientos incómodos de Fourier sobre el amor libre. Lo que Marx quería decir en la *Crítica* era que, en las fases superiores del comunismo, las necesidades elementales de un hombre y su familia en materia de alimentos, vivienda y atención en caso de enfermedad, serían satisfechas por la sociedad, independientemente de la cantidad de trabajo prestado. Marx reconoce que existen diferencias en las aptitudes; de ahí su dicho: «de cada cual según sus habilidades», frase que tiene un fuerte eco saint-simoniano; pero las retribuciones no estarán determinadas por la prestación de trabajo ni por el valor del trabajo producido, sino por las necesidades suntuarias, medidas según el tamaño de la familia y sus necesidades. Más allá de la economía del trabajo, ofrece una visión de la abundancia y la autorrealización. Sin embargo, su consigna está despojada de las complicadas nociones sobre las sexualidad de los fourieristas o los saint-simonianos, aun cuando el lenguaje esté históricamente relacionado con estas concepciones.

El referido eslogan de Marx se aproxima de hecho más al título de la obra fourierista de Papa Etienne Cabet, *Voyage en Icarie* (1840), donde se expone claramente la fórmula: «A cada cual según sus necesidades, de cada cual según sus fuerzas», y a Louis Blanc, cuyas teorías imprecisas son un potpourri del pensamiento socialista y comunista de la década

[41] *Werke*, III, 33.

de 1840. Blanc, ese antihéroe liliputiano de 1848, al que Marx desprecia tanto como a cualquier otro líder revolucionario –lo que no es poco desprecio–, prefigura la fórmula marxista en las ediciones posteriores de su *Organización del trabajo*. Esta obra ampulosa tuvo una importancia difícil de valorar tanto para Francia como para Inglaterra a mediados del XIX. Blanc pontifica diciendo que en las últimas fases del socialismo llegará la verdadera igualdad sólo cuando «cada hombre... produzca según sus facultades y consuma según sus necesidades». Citándose a sí mismo sobre lo que dijera en una ocasión previa, continúa:

> Hay dos cosas en el hombre: necesidades y facultades [aunque Blanc combatió a los saint-simonianos, adoptó su terminología]. Mediante sus necesidades el hombre es pasivo, y mediante sus facultades es activo. Mediante sus necesidades pide ayu da a sus semejantes; mediante sus facultades se pone al servicio de los demás... Según la ley divina, escrita en la constitución de cada hombre, una gran inteligencia implica una actividad más útil, pero no una retribución más considerable. Y la desigualdad de aptitudes no puede originar legítimamente más que la desigualdad de obligaciones. Una jerarquía de capacidades es una cosa necesaria y fructífera; la recompensa según las capacidades es más que un puro desastre; es una abominación impía»[41].

Por supuesto que por «necesidades» entiende también Blanc las necesidades materiales que dependen de la fuerza y el estado de salud de cada hombre, y no las necesidades esotéricas de Fourier.

El anarquista Pierre-Joseph Proudhon muestra una especial predilección por ejercitar su ingenio mordaz a propósito del «socialista» Blanc y sus correligionarios, desdoblando la consigna sobre las capacidades y las necesidades en un perfecto binomio asociativo, que adaptaría después Marx en su *Crítica del programa de Gotha*. «Decís que mi capacidad es de cien; yo mantengo que es de noventa. Decís que mi necesidad es de noventa; yo mantengo que es de cien. Existe pues una diferencia de veinte entre nosotros en cuanto a la necesidad y la capacidad[43]. (Proudhon, que poseía una curiosa intuición profética respecto a las tendencias inherentes al pensamiento marxista, se burla ya en 1851 a propósito de los elementos que serán combinados más tarde en la consabida consigna.) La fórmula de Louis Blanc echó raíces en las clases trabajadoras de Francia, y treinta años después, el 7 de octubre de 1882, reaparecería en *Le Prolétaire*, órgano del partido revolucionario socialista de los trabajadores franceses, con la formulación de «chacun donnant selon ses forces recevra selon ses besoins». El yerno de Marx, Paul Lafargue, se molestó con esta resurrección del eslogan de Blanc, que comportaba la promesa de una actualización inmediata, y escribió a Engels en plan de queja. Marx,

---

[42] Louis BLANC, *Organisation du travail*, 9.ª ed. (París, 1850), pp. 72-74; Blanc dice citar sus propias observaciones en la *Histoire de dix ans*.

[43] Pierre-Joseph PROUDHON, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* (1851), en *Oeuvres complètes*, ed. C. Bouglé y H. Moysset, III (Paris, Marcel Rivière, 1923), 174.

que se hallaba a la sazón muy estropeado de salud en la isla de Wight, no hizo ningún comentario; hay que señalar que por esta fecha estaba esperando la muerte[44].

La consigna de Marx algo sibilina de «a cada cual según sus necesidades» podía significar todo lo que se quisiera. En la boca de un partidario de la acción directa podía convertirse en fácil demagogia, engañando a los trabajadores con falsas promesas. Para los socialistas corrientes, podía significar la satisfacción final de sus necesidades y deseos fundamentales. Y para los intelectuales, estaba llena de connotaciones filosóficas que evocaban un estado ideal. Esta frase procedía en cierto modo de Rousseau y de Kant, que había expresado la verdadera necesidad del hombre autoconsciente –la necesidad de una sociedad en la que el valor moral de la acción personal no se derivara de condicionamientos externos, sino que fuera la expresión del ser íntimo y tuviera valor absoluto por sí solo–. Incluso hoy día sigue evocando esta consigna la imagen de una armonía psíquica universal en la que los antagonismos entre el individuo y la sociedad se resuelven en condiciones que permiten la conservación de la identidad personal y la total autorrealización.

Isaac Newton no gustaba de las hipótesis, ni Karl Marx de las utopías; al menos eso decían. Pero esta posición no se mantiene si se les examina más de cerca. Si no nos paramos en la fraseología de la consigna de la *Crítica*, sino que la situamos en el contexto de sus demás declaraciones, entonces cobra una nueva luz todo el alcance de su sueño utópico. Aunque nunca escribió historietas utópicas para antes de dormir, encerró su utopía en una serie de frases sucintas y memorables que han ejercido en nuestro tiempo una fascinación especial sobre un gran número de intelectuales. Su incesante repetición tiene un efecto hipnótico, como ciertos ritmos de música popular; se tiene la impresión de que se estuviera ya viviendo en ese estado paradisíaco.

Marx se familiarizó desde muy temprano con la utopía, y sus anhelos al respecto nunca decrecieron, aunque el lenguaje de la utopía cambiara con los diferentes períodos de su vida. En una carta enviada a su padre en 1837, el estudiante adolescente revela por primera vez su búsqueda secreta de un sistema moral total que sustituya a los «antiguos dioses», inquietud que le lleva a pasarse noches enteras estudiando, y también a un desvanecimiento temporal. En 1844, los manuscritos muestran que ya había hallado su camino entre tanto laberinto filosófico-económico para llegar a una sociedad comunista compuesta por hombres no alienados –todo ello expresado en la jerga de la filosofía romántica alemana–. Estos manuscritos, preparados cuando Marx tenía veintiséis años, fueron sin duda los textos que más sedujeron a mediados del siglo XX. Su utopía alcanzó su expresión más claramente universal en el *Manifiesto comunista* de 1848. ¿Qué podía estar más a tono con el espíritu utópico romántico de

[44] Friedrich ENGELS, Paul y Laura LAFARGUE, *Correspondance*, ed. Emile Bottigelli (Paris, 1956), I, 92, Lafargue a Engels, 13 de nov. de 1882.

la época que la profecía de que «la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus conflictos de clase, dará paso a una asociación en la que el libre desarrollo de cada individuo sea la condición del libre desarrollo de todos»[45]? Ya rondando los sesenta, y aquejado de varios achaques, escribirá sobre sí y sobre sus enemigos varios párrafos en la *Crítica del programa de Gotha* glosando su visión en apotegmas que siguen siendo aceptados como fines supremos para el hombre por muchos países del mundo. Marx combinó el pensamiento latente de la filosofía alemana, en su versión hegeliana, con la retórica de los utópicos franceses, la cual, contrariamente a la filosofía alemana, se podía adaptar fácilmente a los estilos de la expresión popular en cualquier país, así como con las argumentaciones racionales de los economistas ingleses enmendadas y presentadas como ciencia para dar mayor solidez a toda la estructura. Los marxistas de las generaciones posteriores podían recalcar a su guisa uno u otro de estos elementos, transformando todo ello a tenor de las necesidades concretas del tiempo y del lugar. Esta amalgama se hizo tan flexible y plástica como la utopía cristiana primitiva, habiendo gozado de éxito por razones muy parecidas a aquellas por las que el cristianismo y la barbarie triunfaron sobre los romanos.

Las fórmulas utópicas de Marx se pueden espigar a través de un espacio de tiempo que supera las tres décadas tanto en sus manuscritos ahora publicados como en sus libros impresos. Estas se refieren siempre a un estadio superior del comunismo, llamado fase II en la *Crítica*, una vez superada por inservible la fase I. Ha sido cometido de la moderna marxología conjuntar estas fases en un solo sistema, si bien aparece sin duda mejor su cualidad original presentándolas en su prístino estado desgajado: «Libre desarrollo del individuo... Desarrollo de la personalidad... Autorrealización del individuo... Dar un movimiento múltiple a las predisposiciones *[Anlagen]* polivalentes de los hombres... Sólo en comunidad es posible la libertad personal... Los hombres han de ser los responsables de su propia socialización»[46]. Añádanse a estas consignas los textos sobre la libertad respecto de la necesidad, la necesidad de la comunidad como prerrequisito de la autorrealización individual y las «moralidades» sobre el final de la alienación que tanto preocupan a Adam Schaff y a los marxólogos más sofisticados. Hay elementos en esta letanía que son marcadamente saint-simonianos y fourieristas en cuanto al tono, y que reflejan perfectamente el mismo talante romántico. Hay otros elementos que tienen su contrapartida y sus correspondencias en la filosofía alemana de la época. Pero sea cual fuere su fuente, forman actualmente parte integrante de una sola y compleja confesión de fe. Puede que un día los fragmentos sonoros de la retórica marxista se hayan fundido en un canto litúrgico unificado cuyos orígenes queden perdidos en la oscuridad.

---

[45] *Werke*, IV, 490.

[46] Cf. por ejemplo, *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, *ibid.*, vol XL, parte I, pp. 510-562 *passim*.

Los popularizadores saint-simonianos e incluso owenistas pensaron en términos de autorrealización progresiva de la especie humana, con la realización completa de sus tres capacidades más importantes: la científica, la emotiva-moral-artística y la manual-administrariva. Evitaron encerrarse en los límites estrechos de una sola capacidad, ofreciendo una educación general en la que los tres tipos de capacidad recibieran un generoso tratamiento hasta que se manifestara espontáneamente alguna capacidad especial. El *uomo universale* de Marx también puede presentar unas predisposiciones sobresalientes en una sola dirección, sin desatender el desarrollo armónico de todos los talentos. Y esta idea de capacidad, que puede inferirse de imágenes y analogías específicas en sus escritos, no se aleja mucho de la de los saint-simonianos y de tantos otros utópicos de la época: si se le deja libre, el hombre desmostrará una predisposición artística o racionalista-científica. Los saint-simonianos poseían una jerarquía de valores: las capacidades de inspiración moral-religiosa-artística tenían la preeminencia. Marx no hizo una división de las predilecciones, aunque se puede asegurar que habría excluido las capacidades religiosas. Los saint-simonianos habrían tenido también una jerarquía organizativa en cuanto a las excelencias de las capacidades, mientras que Marx se contentaba con la perfecta espontaneidad de la expresión y pasaba por alto el problema de la jerarquía, o lo evitaba expresamente. A este respecto, ha sido «mejorado» por Marcuse, a quien no le daban miedo las jerarquías. No obstante, la concepción básica de la autorrealización de las predisposiciones innatas es prácticamente la misma para Marx y los saint-simonianos. Aunque Marx solía rechazar la jerarquía de valores, no cabe duda de que mostró una preferencia, de la que queda constancia en algunas conversaciones al vuelo y otras observaciones incidentales, por la capacidad del hombre para la racionalización. Paul Lafargue, que lo vio por primera vez en 1865, lo describe citando constantemente una reflexión provocativa de Hegel: «Incluso el pensamiento criminal de un canalla es más sublime y elevado que las maravillas de los cielos»[47]. El propio Marx se dedicó al arduo cometido del pensamiento organizado, y la ulterior exposición que hizo Lafargue del utópico «derecho a la pereza» habría difícilmente ganado su aprobación. Bajo el comunismo, la intensidad de la *actividad*, una versión posterior de la creatividad, aumentaría en vez de disminuir.

Los saint-simonianos ensalzaron las potencialidades del desarrollo tecnológico y estaban dispuestos a manipular las capacidades productivas con objeto de minimizar en lo posible el trabajo manual. Entre ellos no aparece, con todo, la atrevida fantasía de uno de los pasajes de Marx en que éste prevé que el progreso tecnológico alcanzará un nivel tan alto –la completa automatización– que la relación del hombre con la máquina será exclusivamente la de hacer de guía científico-intelectual. La tecnología total es la rúbrica inconfundible de la utopía marxista.

---

[47] Paul LAFARGUE, «Karl Marx, Persönliche Erinnerungen», *Die Neue Zeit*, 9.º año, n.º 1 (1890-1891, parte I), p. 14.

Pese a manifiestas diferencias, los eslóganes marxistas se pueden engarzar en la cadena general de los fourieristas y los saint-simonianos, sin violar en absoluto su espíritu. Todos ellos son habitantes de la misma utopía romántica y expansiva de la autorrealización en direcciones variadas, impulso incontenible del individuo y la humanidad. Sin embargo, hay una rama del pensamiento utópico por la que Marx siente una profunda e inagotable antipatía: la tradición ascética que, desde Babeuf y Buonarroti, llega hasta Proudhon y Bakunin (el Bakunin de la teoría, no el de la vida real). Estos son los representantes del falso camino. Su pensamiento, basado en la severa limitación de las necesidades humanas, es esencialmente estático y opuesto a la expansión industrial, a la gran productividad, a la multiplicación de los bienes y al estupendo avance de la ciencia y las artes. En una palabra, es un pensamiento reaccionario y pequeño-burgués. Uno de las principales objetivos de Marx al escribir su *Crítica del programa de Gotha* es eliminar del texto cualquier palabra que suene a retórica igualitaria, que en su espíritu va asociada con la tradición comunista y anarquista francesa. Al pretender la igualdad inmediata y absoluta ahora mismo se deja de reconocer la necesidad histórica de un vasto desarrollo tecnológico como condición previa para la realización del «de cada cual según sus capacidades y a cada cual según sus necesidades». (Mirado con más de un siglo de distancia, el compromiso que lograron los partidarios de Marx en el partido socialdemócrata alemán de 1875 tras la recepción de su *Crítica* suena bastante ridículo –*Jedem nach seinen vernunftgemässen Bedürfnissen* [«A cada cual según sus necesidades razonables»].)

La igualdad era la meta última para Marx en la fase II del comunismo, pero una igualdad en la plena satisfacción de las necesidades materiales e intelectuales, ni igualdad en cuanto a unas mezquinas retribuciones para un trabajo prestado en un sistema primitivo y artesanal a lo Proudhon, ni el echar marcha atrás en cuestiones tecnológicas, ni las asperezas antiintelectuales de un Babeuf o un Bakunin. Sin entrar en los otros aspectos del conflicto de Marx con Proudhon, existe un profundo antagonismo hacia su individualismo rastrero y moralista, limitado por un horizonte artesanal, toda vez que Marx opta en su *Crítica del programa de Gotha*, como en general en todas sus demás obras, por la libre expansión de la riqueza en asociación. Cuando el artesano comunista Wilhelm Weitling quiso ofrecer un ejemplo de capitulación al deseo salvaje y egoísta por parte de un obrero del futuro, con billetes de sobra para gastarlos en su utopía, el acto más autocomplaciente que se imaginó fue la compra de un reloj con minutero. La de Marx fue una visión globalizadora según el espíritu de los utópicos románticos, lo que ayuda a entender mejor su rehabilitación entre los jóvenes de la generación de 1968; si bien éstos traicionaron en seguida al angélico lucifer exigiendo una utopía *hic et nunc* y flirteando con el luditismo.

Por remotas que nos parezcan las alternativas del bavouvismo igualitario ascético o del saint-simonismo y fourierismo más lujoso, éstas tie-

nen una gran significación para el mundo actual. Siguen representando opciones utópicas diferentes en la escena revolucionaria de nuestros días: la igualdad absoluta aquí y ahora cueste lo que cueste, o la dedicación prioritaria a la expansión de las capacidades productivas, con la esperanza de realizar definitivamente la consigna de la *Crítica del programa de Gotha* en toda la plenitud de su sentido en un futuro remoto.

Cien años después de la composición de la *Crítica del programa de Gotha*, las palabras de Marx siguen gozando de gran actualidad. Casi la mitad de la población mundial se halla navegando entre la fase I y la fase II del comunismo. Y no existe ningún dirigente político del este o del oeste, del norte o del sur, tan empapado de reaccionarismo que no afirme en algún momento el principio de que todos los hombres deberían ver cumplidas sus necesidades y desarrollar hasta el máximo todas sus capacidades naturales. Los Constantinos del mundo actual suelen presidir consejos donde aparece bien desplegado el famoso lema de Marx; y aunque su interpretación es a menudo caprichosa, la historia nos enseña que acabará prevaleciendo la lectura correcta de la misma. Si algún Diógenes redivivo viene a advertirnos que algunas frases de la *Crítica*, como la de «dictadura del proletariado», se han traducido más de una vez en masacres de millones de seres humanos, el verdadero creyente le hará ver que el proceso imparable de la historia ha sido siempre muy exigente en vidas humanas. Existen sobrados motivos para creer que la predicación de Marx contenida en este libro clásico del pensamiento comunista guarda la misma semajanza con las sociedades comunistas del futuro que el sermón de la montaña respecto del cristianismo.

30

COMTE, SUMO SACERDOTE DE LA IGLESIA POSITIVISTA

Marx no tuvo prácticamente conocimiento del pensamiento de Auguste Comte hasta entrada la década de 1860, cuando aparece su nombre en una carta dirigida a Engels en la que le anuncia que está estudiando a Comte, sobre todo teniendo en cuenta lo mucho que de él se habla entre los ingleses y los franceses. Lo que más les atrae de este señor, estima Marx, es su pretensión de enciclopedismo y de *synthèse*. Por lo que a él se refiere, su preferencia por Hegel sigue inmutable. El sistema de Comte es poca cosa comparado con el de Hegel: como Comte es un matemático y un físico por formación, es posible que le haya superado en cuanto a algunos detalles, pero las generalizaciones de Hegel, incluso en la ciencia, son mucho más importantes. «¡Y este engendro positivista ha aparecido en 1832!»[1]. Cuando Marx se halla preparando la *Guerra civil en Francia*, incluye en el texto original un apartado titulado «Los trabajadores y Comte». Aquí le despacha sumariamente por considerarlo un autor de poca monta. «Comte fue conocido por los obreros parisinos como el profeta de la dictadura personal en política, del régimen capitalista en la economía política y de la jerarquía en todas las esferas de la actividad humana, incluso en la ciencia, además de como creador de un nuevo catecismo, como un nuevo papa, rodeado de nuevos santos que sustituirían a los antiguos»[2]. Hacia la década de 1880, Engels arremete directamente contra Comte acusándolo de plagiar el ordenamiento enciclopédico de las ciencias acometido por Saint-Simon[3]. Cuando Marx y Engels se enfrenta con sistemas rivales, se muestra por lo general implacables con ellos.

---

[1] *Briefwechsel*, en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, sec. 3, vol. III (Berlín, Marx-Engels Verlag, 1930), p. 345, Marx a Engels, 7 jul. 1866.

[2] Marx, borrador de abril-mayo 1871 para «Bürgerkrieg in Frankreich», en *Werke* (Berlín, Dietz, 1956-1965), XVII, 555.

[3] ENGELS, Manuscritos para «Dialektik der Natur» (1878-1882), en *Marx-Engels Gesamtausgabe*, sec. I, vol VIII (Moscú, 1935), p. 680.

Auguste Comte es un solitario en la historia del pensamiento utópico. Es manifiesta su derivación de la tradición de Condorcet y Saint-Simon, aunque en el fondo se mantuvo separado, creando una estructura de proporciones descomunales. Si Marx no hizo a Comte demasiado caso, éste no leía hacia 1850 más que sus propias obras, sin prestar ninguna atención al fenómeno Marx. El anarquismo era el principal enemigo del sistema de Comte. El vio las consecuencias políticas y sociales de su triunfo después de 1789 con tanta claridad que no tenía necesidad de asimilar las obras de los escritores «anarquistas». Comte representó a la vez la negación de la época francesa de la profecía y su culminación más patética. Su visión fue a la vez abstracta e íntima.

El maestro impugnado

En ningún otro filósofo moderno ha estado la fantasía racionalista tan inexplicablemente ligada con la vida privada[4]. En 1817, el antiguo politécnico Auguste Comte, a la sazón de sólo diecinueve años de edad, merodeaba por París sin saber bien a dónde ir, cuando un amigo le presentó al anciano Saint-Simon. El pobrete pequeño-burgués del sur fue deslumbrado en un principio por el filósofo, que había conservado la agilidad de un joven y los modales elegantes de un aristócrata. Cuando Comte se convirtió en su secretario y en su «hijo adoptivo», Saint-Simon lo presentó al círculo de los economistas liberales, le pagó bien siempre que los ricos industriales y banqueros le enviaran dinero, y durante largas conversaciones le expuso todo su sistema científico y social. Al principio pareció que sus talentos se complementaban mutuamente y que su relación produciría una rica cosecha intelectual. Desafortunadamente, se interpusieron muchos obstáculos para que su colaboración pudiera durar. En sus primeros panfletos independientes, *Séparation générale entre les opiniones et les désirs* (julio 1819), *Sommaire Appréciation de l'emsemble du passé moderne* (abril de 1820) y *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires por réorganiser la société* (mayo de 1822), Comte revela su desacuerdo fundamental con los planes de Saint-Simon; intenta asimismo poner sobre el candelero la filosofía de las ciencias que tanto inquietara a Saint-Simon en los folletos del Imperio, pero que había sido abandonada desde entonces por consideraciones prácticas. Juzgando vano intentar una solución del problema social antes de que la humanidad, perdida en la oscuridad, recibiera la luz esclarecedora de una filosofía global, Comte siguió con sus estudios matemáticos y con sus investigaciones en el ámbito de las otras ciencias, pretendiendo llegar a la verdadera creación de

[4] Para una bibliografía sobre Comte hasta 1962, cf. Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass., 1962), pp. 337-339. Obras más recientes incluyen la *Correspondance générale et confessions*, ed. Paulo E. de Berrêdo Carneiro y Pierre Arnaud, 2 vols. (Paris, 1973); Pierre Arnaud, *La Pensée d'Auguste Comte* (Paris, 1969); Antimo Negri, *Augusto Comte e l'umanesimo positivistico* (Roma, 1971).

esta síntesis de todo el saber que Saint-Simon no había hecho más que esbozar en una página de su *Mémoire sur la science de l'homme*. Sólo una vez conseguida la síntesis, se acabarían las guerras fratricidas que ensangrentaban el mundo entero, ya que ésta pondría al descubierto, y de manera detallada, el sistema elaborado de la ciencia positiva y de la política positiva. Ante esta revelación formidable de las verdaderas leyes de la sociedad, las fuerzas de la anarquía no tendrían más remedio de ceder el paso. Formulada de una manera bastante sencilla, la controversia teórica con Saint-Simon se centra en un problema sobre todo: ¿podrá la verdad científica por sí sola obligar a los hombres a obrar de acuerdo con sus preceptos –como pensaba Comte a la sazón–, o tamarán la iniciativa los hombres de acción, llevando tras de sí al grupo de científicos en calidad de simples consejeros, como ya barruntara Saint-Simon tras su desencanto respecto de los sabios del Imperio? En la primavera de 1824, estalló con toda su fuerza la querella que se había estado gestando durante mucho tiempo. La ruptura definitiva acabó con la incómoda colaboración entre dos de los pensadores más extraordinarios de los tiempos modernos. Su amistad degeneró en chismorreos que, como se podía esperar tratándose de filósofos de renombre, tuvieron una resonancia universal.

Tras la muerte de Saint-Simon, si bien Comte desdeñó participar en *Le Producteur* saint-simoniano, sus necesidades económicas le indujeron a convertirse en colaborador *–à contre-cœur* porque preveía la fastidiosa censura de «Rodrigues y compañía»–. De todos modos, la asociación de Comte con los referidos discípulos fue más bien efímera. No podía tragar la deificación del maestro, por lo que en 1828 empezó ya a meterse con ellos a propósito de su plan de fundar una nueva religión, una «especie de encarnación de la divinidad en la persona de Saint-Simon»[5]. Grande fue su desilusión cuando halló que Gustave d'Eichtal, su único discípulo, al que no le había ocultado ninguno de sus recelos para con los saint-simonianos y al que había confiado sus más íntimas reflexiones filosóficas y psicológicas, había sido ganado también por la moda religiosa de la escuela saint-simoniana. El 7 de diciembre de 1829 mandó a d'Eichtal una carta incisiva y sarcástica, en la que se adjuntaba una invitación para la reanudación de sus cursos privados sobre filosofía positiva: «Desde el cambio de rumbo emprendido poco ha poco por Ud., he de confesarle que ya no cuento con Ud. para nada. Se encuentra actualmente sobre una colina tan sublime que debe, contra su propia voluntad sin duda, compadecerse de nuestros pobres estudios positivos, los cuales, además de que ya no los necesita para nada, podrían tal vez distraerle de sus cometidos teológicos»[6]. Cuando los saint-simonianos se transformaron en una asociación cúltica religiosa y sus encuentros engendraron un escándalo público, que acabó en un juicio ante los tribunales del rey, Augusto Comte se desquitó plenamente.

---

[5] COMTE, *Lettres à divers* (Paris, 1905), II, 104, Comte a Gustave d'Eichtal, 9 dic. 1828.
[6] *Ibid.*, p. 107, Comte a Gustave d'Eichtal, 7 dic. 1829.

En 1822 se hallaba Comte paseándose por las librerías parisinas cuando reconoció detrás de un mostrador a una joven que ya había visto antes en el Palais Royal. Comte reanudó la amistad y, en el espacio de un año, unieron sus destinos, formalizando algún tiempo después el matrimonio civil.

Las conferencias iniciales del curso de Comte sobre filosofía positiva, que dio en privado en su casa en el año 1826, reunieron a un pequeño pero selecto auditorio; pero, antes de la sesión décimotercera, sufrió su primera depresión psíquica. Durante los quince años siguientes, Mme. Comte se debatió contra este genio enfermo; aunque ninguno de los ataques sucesivos tuvo la virulencia del primero, lo cierto es que nunca lograría recuperarse completamente. Siempre que se producía una crisis, se desahogaba en escenas de violencia, siendo las víctimas más usuales su propia mujer y sus colegas académicos. En 1842 abandonó Mme. Comte su cama y compañía por última vez –habían mediado numerosas separaciones temporales–; sin embargo, esta mujer extraña y tenaz siguió dándose una vuelta para verlo; en 1850, empleó todas sus artes para que el Ministerio de Educación concediera a Auguste su beneplácito y su ayuda para la reanudación de sus populares conferencias, a las que él tanto aprecio tenía –eran como raros momentos de reconocimiento público–. Resulta monstruosa e incomprensible la saña con que Comte persiguió a su mujer en años posteriores.

La historia de la vida académica de Comte es la del rechazo oficial siempre que se proponía su nombre para ocupar una cátedra en la Politécnica o en la Universidad. Las denuncias públicas de sus pérfidos colegas iban acompañadas de llamamientos vanos a los ministerios, de brotes de violenta paranoia contra sus detractores, de quejas al mundo en general para que se vengaran los entuertos de que se sentía víctima. Las acusaciones que lanzó contra los conjuradores académicos no carecen de verdad; y, cuanto más verdes ponía a sus adversarios, más se convencían estos lógicamente de que era una locura tenerlo por compañero. Durante la mayor parte de sus años adultos se le concedió el figurar en el tribunal para el examen de ingreso en la Politécnica, pero aun esto se le negó en sus últimos años.

En 1844, tras la marcha definitiva de su mujer, Auguste Comte se enamoró de Mme. Clothilde de Vaux, mujer de unos treinta años de edad, abandonada por su marido. Si su afecto comenzó únicamente en un plano sublime y espiritual, pronto empezó a importunarla con sus incontables necesidades físicas, y, cuando no lograba lo que quería por las buenas, la chantajeaba diciéndole que era ella la causa de su precaria salud física y mental. Su forcejeo sentimental acabó en tragedia: Comte estuvo a punto de perder el juicio de nuevo y su amada enfermó de un mal, probablemente la tuberculosis, que la llevó finalmente a la tumba. Los últimos meses de su vida tuvo que presenciar las deplorables diagnosis con-

tradictorias de los médicos, la pretensión maníaca de Comte de supervisar personalmente el curso de la enfermedad y las violentas discusiones entre Comte y su familia, lo que condujo en más de una ocasión a que lo expulsaran por la fuerza del cuarto de la moribunda. Cuando se le llamó en el último momento, atrancó la puerta de la habitación de Clothilde para que ésta muriera ante su presencia exclusivamente.

Las dos carreras

A la primera serie de conferencias sobre filosofía positiva habían asistido el fisiólogo Blainville, el economista Dunoyer y el naturalista Alexander von Humboldt. Cuando se reanudó el curso en 1829 después de los ataques de demencia y de los intentos de suicidio, el fenomenólogo Broussais, el doctor Esquirol y el matemático Fourier se incorporaron al auditorio. Pero, durante el largo y agitado período de 1830 a 1842 –años de una tremenda fiebre intelectual, plagados de dificultades matrimoniales, de aberraciones mentales, de gran pobreza y de vanos intentos por conseguir algunos puestos académicos que estuvieran a su altura–, la brillante reputación del joven Comte dio paso al ridículo en los círculos eruditos oficiales. Una bibliografía de la época lo cataloga incluso entre los ya fallecidos[7].

Los seis volúmenes del *Cours de philosophie positive* (1830-1842), compuestos durante años de desgracia y soledad, son un intento por sintetizar los estudios particulares de cada uno de los científicos, marcando exactamente los límites de todas las formas del saber y sacando de cada una de ellas la esencia de su generalidad filosófica. Esto implicaba escribir una historia de la ciencia –cuya lectura sigue mereciendo todavía la pena por sus extraordinarios ramalazos de intuición–, así como un ordenamiento de las ciencias según una jerarquía de complejidad que probara que cada una había progresado del campo teológico al metafísico, y luego del metafísico al positivo. El punto neurálgico de su obra está en la lucha de la verdad positivista, no metafísica ni teológica, con los reductos de las formas intelectuales anticuadas que todavía intentaban corromperla. La religión y el sentimiento quedaban así desterrados por ser los puntos principales de apoyo de los teólogos y los metafísicos; su *Cours* era a la vez un nuevo *Organon*, un nuevo *Methodus* y una nueva filosofía de la historia. Comte perfiló bastante sus definiciones: los científicos ya no podían seguir con sus viejos procedimientos, chapuceando con los útiles de sus disciplinas particulares y rindiendo a la vez culto de adoración a las causas finales. Exigió que fueran coherentes hasta el final, que se atuvieran a las implicaciones filosóficas de sus cometidos científicos y reconocieran en cada experimento con-

[7] Su discípulo H.-P. Deroisin ofreció una prueba concluyente de la oscuridad que envolvió a Comte tras su ataque de demencia: «En 1828 el bibliógrafo Quérard le dio por muerto a principios de 1827». *Notes sur Auguste Comte* (París, 1909), p. 27.

creto algún elemento adicional a la gran estructura de la ciencia positiva. El *Cours* se caracterizaba por un estilo seco y algo aburrido. La filosofía positiva no parece que ayudara a los científicos en sus quehaceres, aunque sí fue adoptada por unos cuantos *littérateurs* que necesitaban un marco general para sus nociones científicas populares.

La aparición del *Système de politique positive* entre 1851 y 1854, que ensalzaba el amor como fuerza motora de la humanidad, produjo inevitablemente una conmoción violenta en el grupo de los admiradores racionalistas de Comte. Con su elaboración de un calendario especial para su iglesia y la multiplicación de pautas rituales para la Religión de la Humanidad, parecía que estaba negando el mismísimo espíritu de sus obras previas. Muchos consideraron este cambio como un pasarse a las fuerzas de la oscuridad que él había combatido con denuedo en su sistema positivo. Entre el *Cours* y el *Système de politique positive*, había pasado de las profundidades de la miseria a un amor místico tan sobrecogedor que los verdaderos discípulos se quedaron aterrados y las personas ajenas se mofaron de él. La publicación de la correspondencia de Clothilde de Vaux y Comte, de sus confesiones anuales escritas tras la muerte de ésta y de sus plegarias compuestas igualmente en memoria de ella, no han contribuido a realzar su estatura filosófica, aunque sí a revelar la complejidad de su mundo emotivo.

Tras la muerte de Clothilde, Comte consagró toda su vida a una adoración religiosa de su imagen. Los discípulos que habían admirado su mente poderosa pudieron observar su espíritu turbado según se iba adentrando en un sistema que estaba fuertemente pigmentado por un tono de manía religiosa. Y sin embargo, a Auguste Comte le parecía esta iglesia positiva el resultado natural del plan original que desarrollara en sus planfletos primeros de la década de 1820. La síntesis científica del *Cours* no había sido más que el cimiento para la misma. Sus amigos no conocían nada de los escritos juveniles en los que se explayara sobre el poder de los sentimientos y la imaginación para impulsar a la humanidad a la acción y saludaron la fe religiosa espontánea como la fuerza que aportaría de nuevo la unidad intelectual y moral a la humanidad. Nunca habían leído los pasajes en los que encomiara la unidad orgánica del catolicismo medieval con el mismo lenguaje de un De Maistre. Incluso antes de que Comte conociera a Clothilde de Vaux, ya había escrito a Mme. Austin el 4 de abril de 1844 quejándose de que era injusta al interpretar el positivismo como algo anti-emocional, en los siguientes términos: «Créame, yo sé lo que significa llorar, no sólo de alegría y de admiración, sino también de dolor, sobre todo de dolor compasivo. En cuanto a la plegaria, es realmente la única forma del viejo orden de las emociones extáticas, o de las emociones en general, cuya fuerza indestructible será siempre parte integrante de la naturaleza humana, sin atender a las posibles evoluciones de los hábitos mentales»[8]. El mismo Comte reconoció que existía una dife-

[8] *Lettres à divers*, II, 276, Auguste Comte a Mme. Austin, 4 abr. 1844.

rencia de énfasis en lo que se dio en llamar sus dos carreras. En el primer período se había considerado como un Aristóteles redivivo, y en el segundo se había convertido en un san Pablo; no obstante, los elementos del segundo periodo ya habían estado en forma embrionaria en el primero. Los opúsculos sociales de sus años jóvenes apoyaban este aserto. Como prueba concluyente de la unidad de su obra, Comte reimprimió seis de estos folletos como apéndice general al cuarto volumen del *Système de politique positive* (1854).

Cuando los racionalistas más empedernidos de su círculo se percataron del nuevo sesgo de su pensamiento, le fueron retirando paulatinamente su asentimiento. El cabecilla del grupo francés fue Littré, y los líderes del inglés fueron Mill y Lewes, tres hombres que habían figurado entre los primeros que llamaran la atención del mundo sobre la filosofía positiva. Littré lamentó profundamente no poder aceptar la política positiva con la misma posición con que abrazara la filosofía de Comte, y manifestó que sólo un desarreglo mental serio, consecuencia de alguna enfermedad orgánica, podía haber producido una iglesia positivista con sus rituales correspondientes[9]. Las manipulaciones de Littré no acabaron con la muerte de Comte; al mismo tiempo que proclamaban su amor por Comte, él y Mme. Comte intentaron que se anulara legalmente su último testamento para borrar en lo posible el recuerdo del segundo período de la obra comteana, embalsamando así al fundador de la filosofía positiva como a una figura disociada del adorador rendido de Clothilde de Vaux. De este modo hicieron una declaración conjunta afirmando formalmente que Comte había estado loco; sin embargo, en un juicio definitivo celebrado en 1870, tras muchos años de litigio, sus verdaderos discípulos ganaron el caso, y la Religión de la Humanidad de Comte se libró por tanto de ser mutilada[10]. «El positivismo consiste esencialmente en una filosofía y en una doctrina política. Ambas cosas son indisociables», proclamaría su discípulo inglés el doctor Bridges; la mayoría de los posteriores estudiosos de Comte han aceptado sin problemas esta tesis.

El sumo sacerdote de la humanidad

Cuando Comte ensalzó a Clothilde de Vaux como al símbolo espiritual de la Virgen Madre, superior incluso a él mismo, que no era más que el sumo sacerdote de la humanidad, y decidió que su tumba fuera lugar de peregrinación sagrado, el culto comteano sufrió el ridículo de todos los ceremoniales fabricados que no consiguen la aceptación de un número suficiente de creyentes para ser vehículos apropiados para la expresión de la emoción religiosa. Para Comte, era ahora la ciencia y el excesivo enfrascamiento en el análisis racionalista el objeto de sus aprensiones y un

[9] E. Caro, M. *Littré et le positivisme* (París, 1883), p. 120.
[10] André Poey, *M. Littré et Auguste Comte* (París, 1880), pp. 8 y 9.

gran peligro para el bienestar espiritual de la humanidad. El filósofo del positivismo acabó rechazando una buena parte de las obras de ciencia por considerarlas fútiles. A medida que su visión de la vida ideal se estrechaba y restringía cada vez más, volviéndose menos expansiva y sensorial, la ciencia y la tecnología modernas, que suministraban una gran riqueza y abundancia de datos, se convertían en superfluidades que sólo valían para distraer. Comte aceptó un sistema social basado en una división entre ricos y pobres; no obstante, ninguno de estos grupos era de trascendental importancia, ya que el fin del hombre era llegar al amor sublimado mediante el perfeccionamiento de su ser emocional. Comte acabó siendo víctima de una manía de regulación y estableciendo normas de conducta que rigieran cada una de las fases de la vida del hombre; las transiciones de una a otra fase del ser iban marcadas por rígidos cultos sacramentales. El orden se volvió más vital que el progreso. La multiplicación de nuevos artilugios de toda índole –científicos o industriales– era un impedimento anárquico para la buena disposición. La ley positivista de la familia exigía un voto de viudedad eterna, rechazándose el divorcio. El mundo sería continente y puritano. Los mandamientos rezaban: «Amad a vuestros vecinos. Vivid para los demás»; sin embargo, una sensación de frío creciente fue apoderándose de las aulas de la misión comteana.

Desde la cátedra del sumo sacerdote de la humanidad, en su piso de la rue Monsieur-le-Prince, contempló Auguste Comte la revolución de 1848, las jornadas sangrientas de junio y la ascensión del dictador Napoleón III. Estas desgracias habían caído sobre occidente por no haber sabido reconocer su verdadero destino histórico. Había llegado la época del régimen positivo, pero, en vez de interpretar sus leyes como habían sido expuestas en los escritos de Comte, la humanidad estaba malgastando sus fuerzas divinas en conflictos materiales y en guerras civiles. Existía una pugna encarnizada entre diversas doctrinas en una época en que la esencia de la humanidad debía ser la unidad; existía un antagonismo revolucionario al principio religioso cuando el ser más profundo de la humanidad era religioso –en el sentido positivista, claro está–. Toda la historia pasada no había sido más que un campo de batalla para espíritus partidistas. Los revolucionarios del evangelio de 1789 (el primer año de la anarquía) junto con sus filósofos habían mancillado la noble moral de los siglos medios, cuando todos los hombres deberían haberse percatado de que la civilización medieval había sido una de las formas más progresivas de la síntesis social. Los hombres de religión, por su parte, se dedicaban a denunciar las grandes producciones culturales de la antigüedad clásica y a desdeñar los logros de la ciencia, cuando éstos eran los prolegómenos necesarios para el nuevo estado del positivismo. Si las facciones enemigas aceptaban la cosmovisión histórica que Comte le había revelado, no podrían por menos de entender que la historia había sido fértil en toda clase de frutos buenos, lo que deberían aceptar sin ningún rencor para ninguna época en concreto. Sólo había en el mundo un poder capaz de juzgar la

historia con justicia, un poder encarnado en el sumo sacerdote de la humanidad, quien, a la vez que sintetizaba el pasado, dotaría a los anales de la humanidad de una unidad de movimiento y un sentido tal que sería dificilísimo que sufrieran merma alguna como consecuencia de las discusiones mezquinas del momento.

Comte vio el mundo occidental en la revolución de 1848 en un punto de crisis definitiva, y sólo él podía salvarlo del caos y la anarquía en que se estaba hundiendo. La sociedad positiva, que se había formado en torno a Comte formuló un pretencioso plan de acción para el gobierno provisional, en tanto que Comte quiso establecer contactos con los más violentos de los revolucionarios, entre ellos Barbès y Blanqui, con la esperanza de atraer su movimiento a la senda positivista[11]. Pero París era en aquel momento una ciudad de barricadas, repletas de cadáveres de proletarios. Comte conjuró a los espíritus de la paz social, pero, ay, éstos no le respondieron. El golpe de estado del dos de diciembre provocó la desbandada de la sociedad positivista.

No obstante, la fe del sumo sacerdote de la humanidad en el poder de la idea, del verdadero sistema filosófico y religioso, era tan absorbente que la naturaleza del régimen político le resultó una cuestión de poca monta. El Estado no era más que un sujeto listo para tomar la coloración de la religión positiva una vez que el poder ejecutivo viera la claridad. Un desorganizado gobierno revolucionario, que ofrecía el espectáculo de facciones hostiles, era menos sensible a la propaganda de su idea que una dictadura concentrada en un solo hombre. Bastaría, por otra parte, con convertir a este hombre para ganar la causa del positivismo. Saint-Simon y Fourier habían presentado una vez sus saludos a Napoleón I; Comte estaba dispuesto a aceptar a Napoleón III siempre y cuando éste se convirtiera al positivismo.

Aunque íntimamente atormentado por la indiferencia de los eruditos y los científicos, Comte siguió amontonando gigantescos sillares para la construcción de su gran pirámide. Tras el *Cours de philosophie positive* y el *Système de politique positive*, apareció en 1856 el primer volumen de la *Synthèse subjective*, también llamada *Système de logique positive*. Las obras que publicaría en los años venideros las anunciaba con antelación: para 1859 el *Système de morale positive* o el *Traité de l'éducation universelle*, y para 1861 el *Système d'industrie positive* o el *Traité de l'action totale de l'humanité sur sa planète*. Comte escribía para el futuro, para los hombres de 1927 tal vez, época en que, tal como él analizó el curso de los acontecimientos, se cumpliría la regeneración positivista de occidente, al menos entre los espíritus de la élite. Pocos hombres ha habido con el mismo sentido tan agudizado de su misión histórica. «Desde esta tumba anticipada, me creo en el deber de hablar de ahora en adelante a los vivos con un lenguaje póstumo, con una forma de hablar libre de todo

[11] *Rapport de la société positiviste par la Commission chargée d'examiner la nature et le plan du nouveau Gouvernement révolutionnaire de la République Française* (Paris, 1848).

tipo de prejuicios, por encima de todas nuestras lenguas teóricas, como la que emplearán nuestros descendientes. Hasta el presente, siempre he hablado en nombre del pasado, aunque constantemente aspirando al futuro. Ahora debo interesar al público de occidente por el estado futuro –que es el resultado ineludible de todos los otros modos anteriores– con objeto de disciplinarlo al mismo tiempo que lo consagro»[12]. Hacia el final de su vida, Comte se dedicó de lleno a propagar su doctrina entre los miembros más nobles de todas las clases de la sociedad. Sabía que ninguna de sus dos obras fundamentales llegaría a la masa de la gente. Así pues, emprendió una propaganda positivista (la palabra es del propio Comte) componiendo en 1852 un *Catéchisme positiviste* para uso de mujeres y trabajadores, y en 1855 un *Appel aux conservateurs* para la educación de los dirigentes políticos de la época. Se puede decir que halló una cierta respuesta: en la década de los cincuenta fue a rendir homenaje al fundador del positivismo un grupo heterogéneo de discípulos procedentes de todas las partes del mundo.

Al igual que Comte regulaba su propia dieta y programaba la horas de oración y de trabajo con obsesiva puntualidad, así también multiplicó los detalles ritualísticos de la religión de la humanidad. Los sacramentos positivos fueron los símbolos manifiestos del nuevo proceso educativo: la presentación del niño, la iniciación a los catorce años, la admisión a los veintiuno, el destino a los veintiocho, el matrimonio antes de los treinta y cinco, la madurez a los cuarenta y dos, la jubilación a los sesenta y dos, y, por fin, el sacramento de la transformación[13]. Al final los malos, los suicidas y los ajusticiados, así como los que habían incumplido sus deberes para con la humanidad, serían relegados al campo de los olvidados, mientras que aquellos a los que era favorable el juicio final de la Incorporación, eran transferidos al bosque sagrado que rodeaba al templo de la humanidad.

En Francia, Comte no fue leído mientras vivió. Se le ridiculizó igual que a cualquier otro mesías que cacareara una panacea de paz y felicidad universales. Sus distancias respecto de los conflictos de clase hicieron que sus escritos carecieran de sentido para los revolucionarios que organizaban a los trabajadores con los eslóganes del socialismo y el comunismo. Asimismo, su filosofía resultó insulsa a los sectores de la clase media que intentaron reformas parlamentarias durante la revolución de 1848. Sus enseñanzas fueron igualmente superfluas para los que pretendían defender el sistema de propiedad vigente, ya que no tenían necesidad alguna de su teocracia para asegurarse su dominación. Muchos de los cabecillas del segundo imperio fueron saint-simonianos, algunos de los cuales todavía hablaban de los ideales humanitarios del maestro. La jerarquía de Auguste Comte y su tiranía espiritual no se casaban bien con su activismo expansivo.

---

[12] Citado por Henri GOUHIER, *La vie d'Auguste Comte* (Paris, 1931), p. 227.

[13] Cf. Charles DE ROUVRE, *Auguste Comte et le Catholicisme* (Paris, 1928).

Finalmente, el positivismo, como tantas otras estructuras dogmáticas de los tiempos modernos, ejerció su mayor influjo en aquellos países que estaban comparativamente retrasados en su desarrollo cultural y económico. Gozó de un favor especial en la *inteligentsia* rusa de las décadas de 1860 y 1870[14]. En América del Sur se convirtió en la fórmula ideal para los miembros de las clases superiores que habían abandonado la iglesia católica y no querían caer en las garras del escepticismo. El positivismo les resultaba aceptable como filosofía orgánica de la vida, que les suministraba un *status quo* de relaciones de clase exigiéndoles sólo a cambio que el orden y el progreso se convirtieran en los principios ideológicos generales de la acción política y social. Brasil inscribió el lema de la iglesia de Comte, *Ordem e Progresso,* en su bandera nacional y aceptó a Comte como a su filósofo oficial[15].

El positivismo fue en Inglaterra un movimiento con relativa fuerza, sobre todo una vez que Mill abrazara temporalmente su causa; pero, a largo plazo, los ingleses no sintieron ninguna necesidad de él, pues Herbert Spencer les había proporcionado prácticamente la misma doctrina en una mezcla nativa que rivalizaba con el original en pomposidad y grandes vuelos[16]. Hubo grupos dispersos de positivistas en Holanda, Italia, Suecia y Estados Unidos. Cuando Edward Spencer Beesly celebró en Londres el 1 de enero de 1881 el festival de la humanidad, habló de la unión de todos los positivistas, entre los que figuraban miembros proveniente del Havre, Rouen, Mons, Río de Janeiro, Dublín, Nueva York y Estocolmo, con la vista puesta en ese momento en la capital del Sena, donde Pierre Lafitte, el sucesor de Comte a la cabeza de la sociedad positivista, estaba oficiando los ritos pertinentes en la mismísima residencia del maestro[17].

La ley de los tres estados

El progreso se convirtió en la definición del dinamismao social –el fundador de la sociología nos ha sumergido en esta jerga particular–, al igual que el orden era la clave de la estática social. El progreso es el desarrollo del orden, o si se quiere, el progreso es la forma dinámica del concepto estático del orden. La serie social, otra manera de identificar la fi-

[14] James H. Billington, «The Intelligentsia and the Religion of Humanity», *American Historical Review*, 65 (1960), 807-821.

[15] Sobre el positivismo en Brasil, cf. Antonio Gomes d'Azevedo Sampaio, *Essai sur l'histoire du positivisme au Brésil* (París, 1899), Clovis Bevilaqua, *A philosophia positiva no Brasil* (Recife, 1883), Hermann Dohms, *Der Positivismus in Brazilien* (São Leopoldo, 1931), Sylvio Romero, *O evolucionismo e o positivismo no Brasil* (Río de Janeiro, 1895).

[16] Sobre el positivismo en Inglaterra, cf. John Edwin McGee, *A Crusade for Humanity: The History of Organized Positivism in England* (Londres, 1931).

[17] Cf. Hermann Gruber, *Der Positivismus vom Tode Auguste Comtes bis auf unsere Tage* (Friburgo, 1891).

losofía de la historia, era una extensión de la jerarquía animal y estaba gobernada completamente por el mismo principio fundamental: la evolución simultánea hacia lo complejo, lo armónico y lo unificado. Pasando del más bajo estado inorgánico a la Humanidad, que es para Comte la hipostatización del estado supremo del ser social, las formas se van volviendo cada vez más complicadas e integradas. El progreso histórico está ligado a la evolución de las formas superiores de la dinámica social, aunque se base en una psicología de la naturaleza humana perdurable e inmutable.

La manera más completa de formular la totalidad del proceso histórico es la ley de los tres estados, aun cuando se refiera ante todo, en su sentido estricto, a la evolución de la inteligencia humana. Comte heredó la idea de Turgot de que el estado superior de la mente se lograba a expensas de una disminución de la fantasía subjetiva del individuo, así como la definición de Hume del sentimiento religioso primitivo del hombre –cf. *The Natural History of Religion*– como inmersión total en las pasiones primarias de miedo y esperanza con una poca o ninguna capacidad para la abstracción. Siguiendo a Vico, a Saint-Simon y a los saint-simonianos, Comte se centró sobre todo en la naturaleza de la psique en cada una de las épocas, y la historia de la inteligencia humana se convirtió para él, como también para sus predecesores, en la historia de la religión.

Para definir el primero y más primitivo estado del hombre, Comte empleó una variedad de términos que necesitan ser traducidos; lo llamó espontáneo y ficticio –hoy podríamos decir que era libremente creativo y subjetivo, que tenía relativamente poco que ver con el mundo exterior de los objetos–. El fetichismo, término que tomó prestado del pequeño ensayo de De Brosse, *Du culte des dieux fétiches*, fue la primera explicación, y la más subjetiva, de la relación del hombre con la realidad externa. El teologismo, con sus subsidiarios el politeísmo y el monoteísmo, aunque tenía un nombre separado, formaba, sin embargo, parte del estado primario, marco provisional de la inteligencia humana que estaba inevitablemente destinado a ser suplantado no sólo por razones históricas, sino también porque la percepción del hombre conllevaba la necesidad inherente de la evolución hacia una nueva forma. La lógica de la historia tenía fundamentos psicológicos. Las descripciones de Comte del paso de una fase de desarrollo a otra dentro del teologismo fueron circunstanciales e ingeniosas, repletas de materiales ilustrativos que habían desconocido sus predecesores, pues su prodigiosa memoria había asimilado y almacenado el contenido de las nuevas obras de erudición. Al segundo estado, el estado transicional, lo bautizó con el nombre de metafisicismo; su carácter esencial era la abstracción. Los teólogos medievales fueron los mayores intelectos de lo metafísico y su monoteísmo fue típico del final del teologismo a punto de pasar al metafisicismo. Utilizar la palabra metafisicismo para referirse a la filosofía del medioevo era arriesgado, pero ello respondía a una necesidad psíquica por parte de Comte en su deseo de diferenciar sus categorías de las de Saint-Simon, que se había servido

de la nomenclatura al uso, con la teología como expresión espiritual de la mente medieval y con la metafísica como la forma intermediaria entre la teología y la ciencia positiva. Huelga decir que el cambio verbal de Comte no alteró profundamente la naturaleza de la evolución que ambos autores describieron. El positivismo, cuya característica era la demostración, era la fase tercera o definitiva, el estado de la evolución humana. Tan sólo tenía unos siglos de existencia, todavía no había erradicado los restos del metafisicismo, quedándole aún mucho camino por delante. Su atributo más notorio era un alto grado de subordinación de la subjetividad al mundo objetivo. La humanidad se movía de este modo en una dirección que era el polo opuesto al fetichismo primitivo, habiendo pasado de la subjetividad a la objetividad. Pero Comte hace aquí una advertencia muy seria: existe el grave peligro de que se elimine la subjetividad creativa; y la mera percepción objetiva podía conducir a la imbecilidad.

Sirviéndose de otro paralelismo que ya explorara Saint-Simon, Comte relacionó los tres estadios de la inteligencia progresiva con las tres formas de la actividad social. (Saint-Simon se había referido todavía a los poderes espirituales y temporales.) Los antiguos habían sido conquistadores militares y agresivos, que organizaron el trabajo a base de la esclavitud; los medievales también se habían entregado a la guerra, pero, contrariamente a los pueblos de la antigüedad, sus tácticas militares tendieron a ser principalmente defensivas –se encerraban tras los torreones de sus castillos–, y este aflojamiento del espíritu guerrero ofensivo dio origen a una forma transicional de actividad que permitió el crecimiento del trabajo industrial. En la época positiva surgió un proletariado libre que se convirtió en el marco ideal para la organización del trabajo. Con algunas variaciones en el vocabulario –la sociología moderna parece quererse legitimar por su terminología nueva–, este tema había aparecido constantemente en la historia filosófica francesa a partir de Turgot. Comte explica el conflicto entre los activistas y los intelectuales en el primero de los dos estadios de la dinámica social basándose en que estos elementos se hacen mutuamente la competencia –ya lo dijo Saint-Simon–, y prevé la eliminación del conflicto en el tercero y último estadio porque el positivismo científico en la inteligencia y el industrialismo como método de trabajo habrán dejado de ser rivales para convertirse en perfectamente compatibles.

Solía haber una tercera ley (a veces expresada no como ley separada, sino como derivación de las dos precedentes) que ilustraba el progreso moral o emocional. La tercera serie se avenía perfectamente con las otras dos –como piezas complementarias del mismo entramado dinámico social–. El progreso del sentimiento, que habían descrito los saint-simonianos como el crecimiento del amor en una forma casi idéntica, se podía rastrear en la extensión del área de la conciencia sobre la que tenían poder los afectos de simpatía. Las fases superiores de este desarrollo eran la consecuencia moral directa del progreso en la inteligencia y la actividad: así, el crecimiento en el amor era una forma derivada. Los antiguos habían reconocido solamente los sentimientos cívicos, los medieva-

les una esfera más amplia conocida como conciencia europea colectiva, en tanto que los modernos, bajo el positivismo, estaban destinados a hacer universal la simpatía, el ideal moral más sublime, a la vez el más complicado y el más unificado. La misma progresión moral del sentimiento se podía expresar también antitéticamente como un egotismo decreciente, como una condición marcada por un debilitamiento constante de los instintos nutritivos y sexuales y un robustecimiento del altruismo. También Comte había sufrido el influjo del concepto kantiano de antagonismo y había imaginado una historia universal del progreso en torno a la idea de las rivalidades decrecientes y de las crecientes relaciones amorosas entre los humanos. Como muestra característica de este desarrollo, destacó el creciente papel social y moral de las mujeres, que simbolizaban el elemento afectivo. Como cuarta y última ley de la dinámica social incluye Comte una clave filosófica de la historia del desarrollo científico que ya expusiera anteriormente en su *Cours*, la idea de que las ciencias progresan en orden cronológico de lo más simple a lo más complejo, culminado en la sociología –idea directamente rastreable en las primeras obras de Saint-Simon y que debía a su vez, según testimonio propio, al doctor Burdin, cirujano en los ejércitos de la República.

Orden y progreso

Comte abordó el problema de la infinitud del progreso futuro y de las áreas geográficas en que sus leyes de la dinámica social operaban con más efectividad que algunos de sus predecesores. Como Fourier a este respecto, también él pensó en la posibilidd del declinar y la muerte final, de acuerdo con una analogía ontogenética, si bien se apresuró en asegurar a sus contemporáneos que era demasiado pronto para determinar la configuración de la fase descendente de la humanidad. Si la teoría de Saint-Simon era eurocéntrica, dependiendo su universalización de la conquista de otros continentes por la ideología científico-industrial, en tanto que los saint-simonianos sentían que la investigación no estaba todavía bastante adelantada para documentar su propia tesis con analogías asiáticas, Comte hizo que su ley de los tres estados fuera igualmente aplicable a todo el mundo. Al final, cada región tendría que pasar por las mismas fases, aunque –y en esto consistía su cláusula de escape– la evolución podía acelerarse con una cadencia de progreso más intensa en las zonas no europeas. Como los niños, los salvajes podrían dar un gran salto hasta el estadio metafísico y emerger como positivistas de pleno derecho; sólo se necesitaba el fetichismo como condición previa. Incluso permitió algunas ligeras variaciones –que él llamó «oscilaciones»–, que daban la apariencia de pequeños movimientos de retroceso, aunque el desarrollo global era inevitable y absoluto en términos universales.

La visión de Comte diverge fundamentalmente de la de Saint-Simon menos en la nomenclatura de los períodos históricos que en el abandono

completo de la autorrealización individual para resaltar, en cambio, la absorción total en la estática y la dinámica sociales. Saint-Simon había insistido, en sus últimas palabras a sus discípulo Olinde Rodrigues, sobre el desarrollo de las capacidades individuales. Los hombres tenían que estar unidos en la asociación y el amor, sin que por ello se perdiera la individualidad –esto era un gancho de los saint-simonianos para posibles conversos–. Con Auguste Comte, el Gran Ser se convierte en el océano del tiempo en que están inmersos todos los hombres. El individuo halla su verdadera realización sólo subordinando su subjetividad. Se saca necesariamente la impresión de que hay en la religión positivista una pérdida total de personalidad al sumergirse el hombre en la perfecta unidad trascendente de la Humanidad. Teilhard de Chardin, el eminente paleontólogo y teórico de la evolución humana que pronosticaría un siglo después un desarrollo parecido para la especie, fue plenamente consciente de las afinidades existentes entre su propia filosofía y la de Comte.

El otro elemento distintivo de la doctrina comteana es la riqueza de la caracterización psicológica de las tres fases de la conciencia. En un excursus sumamente revelador en el tercer volumen del *Système de politique positive*, Comte refiere que, en el transcurso de su locura de 1826, llegó a la convicción personal de la ley de los tres estados era absolutamente verdadera. Bajo el impacto de la tensión mental, se sintió retroceder hasta el fetichismo, cubriendo los estadios intermedios de la metafísica, el monoteísmo y el politeísmo, para luego, en el progreso de recuperación, verse de nuevo rehaciendo los cambios progresivos de la conciencia humana, a la vez históricos e individuales, hasta llegar al positivismo y a la salud[18]. Esta fue una concepción mucho más profunda que la analogía algo trivial entre filogénesis y ontogénesis a que hiciera repetidamente alusión el citado Saint-Simon. Comte experimentó estos estadios como estados distintos de conciencia, fundamentalmente diferenciados entre sí. Cuando un hombre se volvía loco y se producía un desarreglo de los procesos psíquicos, éste recorría naturalmente las mismas etapas históricas del desarrollo. Esta versión embrionaria comteana de la idea de conciencia colectiva, de su origen y crecimiento, así como la visión del retroceso como a la vez un retorno a lo infantil y a lo primitivo, había tenido muchos precedentes en el siglo XVIII, aunque nunca se había tratado antes en la literatura psicológica o sociológica con un vigor parecido. Comte elevó la teoría del progreso a un nuevo nivel al columbrar, junto a progreso tecnológico, científico, intelectual y moral, un crecimiento progresivo de la conciencia y al definir sus elementos históricos constitutivos. Al mismo tiempo tuvo la intuición extraordinaria de que, a medida que avanzaba la humanidad, los estadios previos de conciencia no se borraban ni olvidaban para siempre, sino que, antes al contrario, todo niño nacido en esta nueva humanidad re-experimentaría la historia de la raza y pasaría por los sucesivos órdenes de inteligencia en el curso de su educación. En

[18] COMTE, *Système de politique positive* (Paris, 1851-1854), III. 75.

las anteriores teorías sobre estadios existe una impresión de «completez» en cada estadio: una vez que un hombre ha alcanzado un nivel superior, las viejas formas son abandonadas automáticamente. Para Comte, que había conocido la locura en su persona, el mundo fetichista era una realidad siempre presente, y en su filosofía religiosa abordó el problema de conservar las respuestas emocionales directas e inmediatas, que caracterizaron a la religión primitiva, incluso en la sociedad positiva del futuro.

La predilección de Auguste Comte por los sacerdotes institucionales se refleja en todos los repliegues de su filosofía de la historia. Siempre que aparecía en escena un cuerpo sacerdotal, se podía afirmar que la humanidad estaba por lo menos en buenas manos. Como se ve, existe una diferencia abismal entre el sacerdote embustero y tramposo de Condorcet y las benignas autoridades eclesiásticas de Comte, que son las que en cada momento crucial de la historia ordenan la inteligencia y el sentimiento de los humanos. Incluso los sacerdotes fetichistas, sobre los que De Brosses hablara en 1760 con horror y desprecio por representar la médula del atraso primitivo, se convirtieron en los análisis de Comte en jefes sabios, que hacían de la búsqueda subjetiva de los salvajes una causa moral, creando un sentimiento solidario entre los hombres primitivos. Los posteriores metafísicos que dirigieron la fase transitoria del teologismo al positivismo fueron los jefes espirituales que menos elogios merecen en el marco global de la historia universal; en efecto, no prestaron nigún servicio institucional al quehacer humano. Las anárquicas potencialidades del metafisicismo fueron siempre tan poderosas que marcaron con un sello especial todas las obras de este período, debiéndose todo lo que hay de sano y progresivo durante el mismo a las operaciones secretas bajo cuerda del espíritu positivista latente en ellas y no a las abstracciones de la filosofía. El sacerdocio positivista que inició Comte estaba destinado a reanudar con la tradición creativa de la humanidad, que iba desde los sacerdotes del fetichismo hasta la suma autoridad sacerdotal de la nueva religión, pasando por la iglesia católica.

Las crisis históricas ocurrían cuando se daba un grave desequilibrio entre las progresiones y la disposición de las distintas capacidades creativas humanas, y cuando la maduración político-industrial o ideológica de una nueva época era o demasiado lenta o demasiado precipitada. En el tercer volumen de la *Politique positive*, la interpretación de Comte del estallido de la Revolución francesa responde de lleno a sus pensamientos y expresión personales. Parte de un aserto dogmático de las grandes leyes de la dinámica social en el capítulo inicial para ilustrar su vigencia en los «hechos» de la historia.

Esta inversión fatal fue sobre todo el resultado de la inadecuación entre las dos evoluciones, la negativa y la positiva, una de las cuales precisó después una renovación que la otra era incapaz de dirigir. Todas las creencias se habían disuelto, y en tanto que la dictadura regresiva, que mantenía en pie los disparates del *ancién régime*, se halló irrevocablemente desacreditada. Al mismo tiempo, los sentimientos, los únicos que sustentaban ese género de sociedad, ya habían sufrido una pro-

funda transformación como resultado de la anarquía de pensamientos, como atestigua la constante disminución del influjo femenino y la creciente insurrección de la mente contra el corazión. Por otro lado, la ciencia seguía estando limitada a la naturaleza inerte e incluso tendía a la degeneración académica. La filosofía, por falta de una base objetiva, se perdía en fútiles aspiraciones a una síntesis subjetiva. Como la evolución orgánica era incapaz de satisfacer las necesidades manifestadas por el movimiento crítico, no podía por menos de preverse un cataclismo social...»[19].

La providencia del Gran Ser no podía ser demostrada de un modo más concluyente.

Aunque las líneas generales del desarrollo del Gran Ser las trazaban las leyes de la dinámica social, había un sentido en el que la «modificabilidad» humana jugaba un cierto papel, aunque algo restringido. Se podía escoger a veces entre servir a una fuerza positiva o negativa, aun cuando el curso global estuviera objetivamente determinado. A medida que Comte abundaba en la «emergencia espontánea» de los nuevos aspectos del gran ser en el proceso histórico, está claro que era consciente, quizá más que ningún otro pensador anterior al triunfo de la psicología profunda, del peso tremendo de las generaciones del pasado a la hora de delimitar las metas de toda nueva acción. Si se quería que lo nuevo fuera algo más que la mera expresión del capricho y la anarquía que se atisban en el momento del nacimiento, tenía que ocupar un lugar bien ordenado en la cadena histórica. No se podía admitir ningún acontecimiento portador de desorden; si éste se producía, no podía tener una existencia real, es decir, duradera. El pasado determinaba el futuro de manera tan poderosa que cada acción y movimiento del crecimiento intelectual y moral estaban estrechamente relacionados con lo que les había precedido.

Como la unidad armónica –los saint-simonianos habrían dicho la síntesis orgánica– es la única sociedad buena posible, los enemigos históricos de Comte fueron aquellas fuerzas intelectuales, activistas o emocionales que no quisieron contribuir a la integración social a un nivel de existencia cada vez más alto –los críticos destructivos, los revolucionarios; en una palabra, los anarquistas–. El ataque de Saint-Simon contra los «liberales» se parece mucho a las diatribas de Comte contra los «revolucionarios anarquistas» que habían iniciado la «gran crisis»; a saber, los hombres de 1789. Los tradicionalistas como De Maistre eran menos peligrosos para el progreso que los revolucionarios porque por lo menos comprendieron la necesidad de la creación de una conciencia colectiva. La utopía de la sociedad orgánica de la escuela teocrática fue lo que más dividió a este respecto a los dos progresistas del XVIII, Turgot y Condorcet, y a sus seguidores del XIX, Saint-Simon y Comte. Mientras que Turgot había sentido un terror casi patológico por lo uniforme y sus nocivos efectos sobre el hombre, Saint-Simon y Comte veían en los que deseaban la novedad y la innovación por sí mismas un peligro todavía mayor. Ambos evo-

[19] *Ibid.*, pp. 595-596.

caron el espectro de la disformidad como espantosa fuerza antiprogresiva, una tradición sociológica que culminaría con la concepción de la anomia de Durkheim. Un cambio en la política o en la ciencia que no estuviera orgánicamente integrado era para Comte destructor del buen orden –era como un acto de regresión histórica, ya en el plano individual ya a nivel de la humanidad entera–. A través de toda su presentación histórica, Comte se mostró sumamente vigilante para detectar las violaciones del programa histórico preordenado, censurándolas retroactivamente. El atosigamiento al que somete Condorcet la ciencia y la tecnología en busca de logros cada vez más rápidos es la parte de la *Esquisse* que menos admiró Comte. Las progresiones de la inteligencia, la actividad y la emoción debían marchar idealmente parejas.

El amor moral y la gaya ciencia

El pensamiento europeo del siglo XIX mostró una predilección especial por sistemas totales que fueran a la vez grandiosos por sus objetivos y minuciosos en cuanto a los detalles, llenos de generalidades y particularidades. En el futuro estaba la meta de los trabajos colosales de Comte: *savoir pour prévoir*. El detalle con el que profetizó sobre calendarios, festividades y sacramentos ha enfriado el interés de los escépticos, aunque no debiera ser así ya que en su capacidad como sumo sacerdote de la humanidad le competía de hecho instituir el futuro del que había hablado, cual modelo perfecto de un profeta que se había realizado a sí mismo. Tras largos esfuerzos, una vez que se había identificado plenamente con el Gran Ser, no le quedaba más que interrogarse a sí mismo acerca de sus propios deseos espontáneos para saber cuál sería el futuro –procedimiento que ha sido adoptado inconscientemente por muchos disidentes respecto de la religión positiva.

En el orden temporal les correspondía el puesto de rectores de la futura sociedad comteana a los capitalistas; conviene señalar que no tuvo reparo en decir esto a la cara a los revolucionarios radicales de 1848. Aquéllos seguirían siendo los responsables de las disposiciones materiales del mundo porque controlaban su riqueza y estaban dotados por la naturaleza para el arte activista de la manipulación. En efecto, ellos se parecerían más a unos administradores económicos que a unos potentados dominantes. Comte pensaba en hombres como los fabricantes textiles filántropos de la Restauración, entre los que destacó el barón Termaux, que había sido su amigo durante el breve período en que vivió a la sombra de Saint-Simon. No veía razón alguna para modificar el orden vigente bajo el cual los instrumentos de producción estaban controlados por los capitalistas. Aunque no habría recortes legales o institucionales a la libre utilización de sus talentos, se vislumbraba otro tipo de restricciones de una eficacia mayor que la legislación estatal. Los científicos racionales, que, aunque habían perdido la supremacía, seguían teniendo influen-

cia en su propia esfera, representaban una fuerza complementaria para el ordenamiento de la sociedad mediante su control del sistema educativo. Una vez que estuviera clara para todos la meta moral, los capitalistas y los científicos actuarían armónicamente, sin conflicto alguno. Como la utopía de Comte no era una sociedad sensual expansiva, la producción de novedades atractivas a los sentidos y la conducción de investigaciones como, por ejemplo, el estudio astronómico de los lejanos planetas no estarían muy bien vistos por considerarse actividades fútiles. Cuando, en sus obras populares, hace proselitismo entre los «conservadores» y los «proletarios», nunca condena tajantemente los lujos de los capitalistas; se les permiten estos excesos sin mayor censura; se trata de simples pecadillos que se pueden tolerar, no de modos de vida que vayan a influir en el tono moral de la sociedad. Su descripción del futuro realmente distante nos hace conjeturar, con todo, que la paciencia del Gran Ser a este respecto no duraría demasiado. El extremo ascetismo personal de Comte durante la segunda fase de su carrera filosófica fue proyectado sobre la sociedad en su conjunto. La conservación de un orden temporal estable le importaba mucho más que la intrusión de nuevos artefactos en su sistema, con lo que se desbaratarían las disposiciones espirituales prefijadas para la humanidad.

Aunque Comte no aceptó la meta saint-simoniana, que consagraba toda la sociedad a la mejora de la suerte moral y física de las clases más pobres y numerosas, dio por supuesto que los capitalistas que habían asentido al lema de la religión positiva, «vivir para los demás», velarían por la satisfacción de las necesidades materiales indispensables de todos los seres humanos. Además, contaba con la nueva dignidad que adquirirían las dos clases más oprimidas de la sociedad de la época para lograr así un espíritu totalmente diferente del orden egoísta científico-industrial. Las mujeres y los proletarios eran las clases cuya elevación predijo Comte, al igual que otros reformadores de las décadas de 1830 y 1840. Las dos tenían naturalezas parecidas: representaban el elemento sencillo, tierno y amable de la humanidad, y su fuerza no estaba en gobernar sino en modificar el carácter egoísta de los dirigentes en el mismo proceso de ser dirigidos. Los proletarios, que contaban con el factor número, no debían usar la fuerza bruta para lograr una falsa igualdad contraria a la naturaleza humana, predicó Comte en vísperas de las Jornadas de junio. Por el contrario, la influencia moral que ejercían sobre los capitalistas pondría fin a los conflictos de clase y persuadiría a los directores económicos de la sociedad a comportarse con sus proletarios como padres amantes con sus hijos. En la familia –la unidad central de la existencia, que absorbía muchas emociones ahora disipadas en los estamentos públicos– las mujeres ejercerían una influencia igual de importante. Se les reconocería como seres moralmente superiores a los hombres –como lo fuera Clothilde de Vaux con respecto a Comte–, y, aunque se hallaran de hecho dominadas y no gozaran de una existencia independiente ni en la vida ni en la muerte (pues también su inmortalidad positivista iba ligada a la suerte de sus maridos), infundían a la sociedad entera un hálito regenerador.

Después del período provisional del teologismo y del período transitorio del metafisicismo, el sacerdocio positivista inauguraría la historia definitiva. La nueva religión, en la que no tenía cabida Dios, reorientaría conscientemente las relaciones sociales poniendo el centro de la existencia en el Gran Ser, fuente del juicio moral en el futuro, como había sido en el pasado el fin del desarrollo moral y psíquico. «La felicidad, lo mismo que el deber, consiste en unirse cada vez más al Gran Ser que resume en sí todo el orden universal»[20]. Con el triunfo de la religión positiva, la sociología, una ciencia política, sería trascendida por la moralidad en la jerarquía del conocimiento.

Las relaciones entre las ciencias en la jerarquía enciclopédica no estaban concebidas simplemente como una sucesión mecánica en la que las formas inferiores servían de mera base para otras superiores. Como en la relación marxista de infraestructura y superestructura, existía un juego recíproco de formas entre los diferentes escalones de la escala. La transformación definitiva del ser moral del hombre dependía de la perfección de las ciencias biológicas, sobre todo mediante el desarrollo y extensión de las ideas de Gall y Broussais, cuyos descubrimientos fenomenológicos consideró Comte de primerísima importancia en la ciencia del hombre dado que establecían conexiones específicas entre las partes del cerebro y las expresiones intelectuales, emocionales y activistas. Hacia el final del primer volumen del *Système de politique positive*, definió el problema moral adoptando su jerga fisiopsicológica en los siguientes términos: «se trata de hacer que los tres instintos sociales, asistidos por los cinco órganos intelectuales, superen sin esfuerzo alguno los impulsos resultantes de las siete tendencias personales, reduciendo éstas al mínimo de las satisfacciones indispensables con objeto de poner los tres órganos activos al servicio de la sociabilidad»[21]. La educación moral metamorfoseaba la naturaleza de las funciones biológicas, desarrollando unas y atrofiando otras. El hombre, el verdadero agente, podía perfeccionarse mediante un complejo mecanismo educativo que supervisara los diferentes grupos de edad en los diferentes ciclos vitales mediante los sucesivos ministerios de las madres, los maestros y los sacerdotes, hasta lograr el perfeccionamiento total en las acciones-respuestas biológicas espontáneas que se podía medir en términos de crecimiento del amor, del altruismo, del vivir para los demás. La personalidad, palabra odiosa en el vocabulario comteano por recordar la anarquía del previo metaficismo, no florecería individualmente, sino que se sumergería en la totalidad de la existencia, en el pasado, el presente y el futuro.

Todas las ciencias de los niveles inferiores de la escala enciclopédica quedarían afectadas por la moralización del hombre, porque el sentimiento del amor inundaría el experimento científico y lo enriquecería. Comte fue plenamente consciente del abismo que separaba una mera comprensión

[20] *Ibid.*, II, 466.
[21] *Ibid.*, 733.

intelectual de un fenómeno de una experiencia emocional del mismo evento –idea que a menudo se ha querido atribuir a la sociología alemana de finales del XIX–. Comte aseguró repetidas veces a aquellos discípulos suyos que maximizaban la distinción entre sus dos carreras que ya en sus ensayos de la década de 1820 había anunciado una revoución del sentimiento y la institución de una nueva autoridad moral como desarrollo inevitable de la época presente, aunque en esos días su percepción de tal necesidad había sido principalmente intelectual. Hasta que no tuvo su primera experiencia profunda del amor, por la que sintió en su propia alma (esta palabra significa para él un combinado de mente y sentimientos) los efectos morales de una desinteresada y sublime pasión por otra persona, no fue capaz de instituir una nueva religión que funcionara a base de amor y metamorfoseara a los que vivían en el Gran Ser de seres egoístas en seres altruistas.

El orden temporal del futuro no ocupó un lugar central en las consideraciones de Comte porque, en definitiva, éste era un orden inferior. Si se reconocían los beneficios de los capitalistas y se confiaba en sus manos la dirección de la economía, no se les podía empujar a que produjeran objetos materiales de los que el hombre pudiera prescindir perfectamente. Los deseos sensuales, tan bien provistos por la industria moderna, estaban destinados a convertirse en manifestaciones cada vez más débiles de la existencia humana; con el debilitamiento de las pasiones nutritiva y sexual no quedaba en realidad mucho campo libre para la expresión de la productividad capitalista. La ilimitada explotación de la naturaleza con la que soñaran los saint-simonianos no formaba parte del sueño de Comte. Con un lenguaje a tono con las sensibilidades de sus lectores victorianos, Comte vaticina el final del sexo en el cuarto volumen de su *Politique positive*. Estaba «presagiado por el creciente desarrollo de la castidad, la cual, propia de la raza humana, al menos entre los varones, muestra la eficacia física, intelectual y moral de una sana utilización del fluido vivificante... Así se concibe que la civilización no sólo disponga al hombre para apreciar más a la mujer, sino que aumente constantemente la participación del sexo femenino en la reproducción humana, alcanzando por fin un punto en que el nacimiento se producirá exclusivamente por obra de mujer»[22].

El indispensable sustento del cuerpo –y nada más– era lo más que concedía a los apetitos. Desde la época de su primera crisis mental hasta el clímax de su amor por Clothilde de Vaux, Comte estableció una relación en su propia vida entre los recortes a los lujos superfluos o al despilfarro y la revelación de nuevos horizontes filosóficos –se había quitado sucesivamente del tabaco, el café y el vino–. Y, como Comte se creía la encarnación simbólica del hombre del futuro, lo que era bueno para Comte era bueno para la humanidad. Abundan los textos en el sentido de que la gratificación sensual negada se transmuta en vastos recursos de poder espiritual en el plano intelectual o emocional. La relación estrecha entre su amor sublimado por Clothilde de Vaux y las grandes producción-

[22] *Ibid.*, IV, 276-277.

nes de sus últimos años eran la mejor prueba de su teoría. El período del *Système de politique positive* y de la *Synthèse subjective* difícilmente puede considerarse como un declive de su actividad creadora, por poco halagüeña que hallemos la oferta que hace el sumo sacerdote a la humanidad.

La ciencia natural había sido una introducción necesaria a la ciencia definitiva de la moral; pero el conocer las relaciones físicas no era un fin en sí. El parsimonioso sistema de Comte favorecía la expansión de la ciencia técnica sólo en tanto en cuanto estaba relacionada con el ordenamiento de las relaciones humanas y con el estímulo del progreso en el amor. Más allá de este punto, la virtuosidad profesional no servía para nada; en este sentido estaba preparado Comte para decretar la destrucción y quema de las probetas de los químicos, los tubos de prueba de los biólogos y los más renombrados libros si la pura curiosidad multiplicaba la información más allá del punto en que era asimilable por el verdadero estudio del hombre. Comte y Fourier se habrían encontrado en esta ceremonia de destrucción y ambos habrían predicado el amor eterno –y, sin embargo, qué diferentes facetas del amor...– conforme destruían la acumulación intelectual de las edades pasadas en nombre del mismo.

La visión de Comte de la vida moral futura en la tierra, pues no existe otra vida, parece por momentos insufriblemente aburrida, aunque existe otro aspecto de su persona y su doctrina que suele pasar generalmente inadvertido a causa de su aparente austeridad. El segundo volumen del *Système de politique positive* intercala líneas del desarrollo humano que, aunque no se adaptaran al gusto de los sibaritas contemporáneos o de los hombres de acción comprometidos en la lucha por el poder, no pueden despacharse sin más como pura conjetura. En el hipotético y distante estado futuro, el hombre aparece prácticamente liberado del trabajo y de las subsidiarias ocupaciones intelectuales que han dependido siempre del trabajo como una necesidad. No todos los tipos de trabajo gozan de la sanción moral de Comte. «La actividad dictada por nuestras necesidades físicas ejerce un influjo que es doblemente corruptor, directamente sobre el corazón e indirectamente sobre la mente.» La libertad respecto del trabajo, cuya única justificación real es la necesidad biológica de mantener vivo el cuerpo, se podría lograr con bastante facilidad. «Sólo será necesario para la preparación de la comida sólida el poco espacio de tiempo que se le dedica actualmente a la nutrición líquida o gaseosa»[23]. Tras las edades de la esclavitud y del trabajo vendrá una época en la que la naturaleza intelectual y emocional del hombre –como Comte la definió– gozará por fin de campo libre. En el curso de su repaso histórico de la actividad humana, Comte se refirió al «instinto destructivo», que a veces consideró más enérgico que el instinto constructivo[24], aunque todo esto quedaba relegado a un segundo plano cuando se trataba del futuro. El instinto destructivo había estado estimulado por la necesidad, pero, una

[23] *Ibid.*, II, 141.
[24] *Ibid.*, p. 57.

vez que el hombre se hallara emancipado de las necesidades físicas, abandonando su régimen cárnico, se tornaría un ser espontáneamente amable y su naturaleza altruista se expresaría en toda su plenitud. El paralelismo con la utopía de que habla Marx en la *Ideología alemana* no puede ser más claro. Por vez primera en la historia del hombre, la libertad respecto de la necesidad permitirá el desarrollo de la pura conciencia, de la naturaleza esencial humana. Pero esta imagen es en Marx mucho más intelectualista (aunque también tuviera sus ramalazos fourieristas), mientras que en Comte tiende a prevalecer la capacidad emotiva. Al final de los tiempos los habitantes de los mundos comteano y marxista no se podrán reconocer ni reconciliar mutuamente.

«Tenemos que examinar ahora cómo será nuestra existencia intelectual»; así comienza Comte el segundo capítulo sobre la estática social en su *Système de politique positive*, dejándose catapultar a un mundo de fantasía que resulta ser una de las utopías no científicas más encantadoras de la historia. El profesor de matemáticas, tan obsesionado habitualmente por la precisión, parece arrojar olímpicamente por una vez sus libros de texto y abandonarse a las delicias de la ópera italiana, que tanto le gustó pero de la que no pudo gozar casi nunca. No existirá prácticamente ningún desarrollo en el pensamiento tecnológico porque estas especulaciones prácticas han sido provocadas siempre por las necesidades físicas, y éstas, como él explica, se verán satisfechas con la prestación de un trabajo escaso o nulo. En vez de dedicarse a la elaboración de constructos científicos que son remotos y complicados, el hombre buscará los medios más directos de auto-expresión y los hallará tanto en el arte como en la expansión de su vocabulario emotivo. La inteligencia quedará de este modo vinculada al amor y a la simpatía en un grado nunca alcanzado bajo el reinado de la ciencia técnica. La necesidad que tiene el hombre de actividad no desaparecerá aun cuando esté ya libre del yugo del trabajo, aunque la naturaleza de la acción habrá cambiado profundamente. Los animales domésticos incluso dejarán de salir en busca de carroña y expresarán la riqueza que llevan dentro, ya que todas sus necesidades estarán igualmente cubiertas. «En una palabra, los actos se transformarán esencialmente en juegos, los cuales no servirán ya sólo para distracción de la existencia activa, sino que constituirán auténticos medios para el ejercicio y la expansión personales.» La acción, al no estar ya absorbida por trabajos de carácter externo, se empleará en la organización de fiestas que sirvan para desarrollar los afectos mutuos –castos por supuesto– de los participantes. Será el reino de lo estético, ya que esto tiene una relación fisiológica más directa con las emociones que la ciencia o la industria. «Ya no ejerceremos otra actividad que el perfeccionamiento de nuestros medios especiales para expresar el afecto, ya que no cultivaremos otra ciencia que la *gaie science*, tan cándidamente preferida por nuestros caballerosos ancestros»[25]. ¡Qué cerca estamos ya de la *Gaya Scienza* de Nietzsche!

[22] *Ibid.*, IV, 276-277.

31

LA ANARQUÍA Y EL HEROICO PROLETARIADO

El anarquismo apareció a mediados del siglo XIX como la más seria y radical alternativa utópica al marxismo. Aunque el «anarquismo» se deriva del antiguo griego, el orden de la anarquía como condición utópica para la humanidad data de finales del siglo XVIII. Todavía no se empleaba como sustantivo con sentido positivo, como se puede ver leyendo a William Godwin, el clérigo ex-disidente que había presentado por vez primera en 1793 sus principios fundamentales en un extenso tratado de dos volúmenes acerca de una sociedad sin propiedad y sin autoridad política.

LOS CINCO PILARES DE LA ANARQUÍA

La *Political Justice* de Godwin, obra ampulosa compuesta en largos períodos clásicos, carecía de esa garra epigramática de la literatura de la guerra civil del XVII que caracterizara a los *levellers, diggers* y *ranters,* de los que había copiado en parte su sistema ideal. Era un discurso académico razonado que refutaba laboriosamente las teorías del contrato de Locke y Rousseau sobre la base de que una generación no tenía derecho a imponer a sus sucesores un vínculo o un convenio en el que no habían tenido parte alguna, reivindicando la restauración del derecho natural de cada hombre a no sentirse vinculado por leyes y preceptos en cuya elaboración no había participado directamente. Los argumentos tradicionales que reconocían la propiedad acumulada como derecho inalienable eran impugnados en nombre de una ley natural ante la que todos eran iguales. La «independencia de la conciencia privada» de los *dissenters* se transformaba así en el derecho del invididuo a una acción libre de trabas por parte de cualquier soberano o de cualquier poder basado en la propiedad. La bondad natural del hombre, expresada en términos rousseaunianos, se llamaba justicia y comportaba la seguridad de que, una vez que hubieran

desaparecido las malvadas instituciones de la sociedad, cada individuo estaría iluminado en su conducta personal para con los demás por el mismo poder de la razón. Los hombres vivirían en paz y tranquilidad sin la intervención de ninguna fuerza externa. Los dictados de la conciencia disidente se convirtieron en el fundamento racional de un estado sin gobierno, en unas condiciones de libertad absoluta que permitirían al espíritu humano elevarse a cumbres de perfección nunca antes alcanzadas.

Como los humanos eran animales sociables, se agruparían espontáneamente en comunas de vecinos, en las que trabajarían y comerían en una sociedad de completa igualdad. Ninguna distinción de sexo vendría a contradecir la ley natural de la igualdad. El matrimonio no vincularía a nadie a su pareja durante más tiempo del deseado, pues la reciprocidad reinaría en todas las relaciones. Godwin habla extensamente de las potencialidades dinámicas de la libertad total. Aboga por un estado sano de la mente, desligado de cualquier impedimento, en el que cada fibra se expandirá según las impresiones independientes e individuales que reciba. No obstante, antes de que pudieran funcionar sus pequeñas parroquias anárquicas, era preciso que tuviera lugar una revolución psíquica. Tenía que grabarse muy bien en las mentes de todos los hombres que sus verdaderas necesidades eran los únicos títulos de que disponían para adquirir bienes. El consumir innecesariamente objetos que pudieran beneficiar a los demás, o apropiarse cosas para subirse por encima del prójimo, sería en el estado futuro un delito equivalente al asesinato. Era preciso que precediera la conversión psíquica a la puesta en práctica de la utopía.

Las parroquias comunales de Godwin podían tener miembros recalcitrantes; pero él sólo tenía previstas sanciones psíquicas para atraerlos al buen camino, a saber, la técnica primitiva de hacerles ver lo feo de su acción, técnica tan empleada por las sociedades puritanas y salvajes. Al no haber oído hablar de la tiranía ejercida por la opinión pública en las pequeñas poblaciones, descrita por Stendhal, propone la pequeña voluntad general de los vecinos de la parroquia como medida preventiva de los delitos en su sociedad futura. «Ningún individuo será lo suficientemente malicioso en la causa del vicio para desafiar el consentimiento general en cuanto al recto juicio que le rodea. Ello traería la desesperación a su mente, o lo que es mejor, le traería la prueba de su error. Estaría obligado, por una fuerza no menos eficaz que los azotes y las cadenas, a reformar su conducta»[1]. En la eupsiquia anárquica de Godwin se descubre algo del espíritu punitivo del *Contrato social* de Rousseau. Pero su régimen anárquico es menos anti-intelectual que el de Deschamps, y será por fin el cultivo de la chispa de la razón que hay en cada hombre lo que garantice el carácter benigno de su utopía, libre de toda autoridad gubernamental.

[1] William Godwin, *Political Justice* (Londres, 1793), II, 116. Sobre Godwin, cf. John P. Clark, *The Philosophical Anarchism of William Godwin* (Princeton, 1977).

La popularidad de su *Political Justice* entre una generación de jóvenes poetas ingleses, sobre todo Southey y Coleridge, debe bastante a lo ambiciosos que parecen sus argumentos, que, bajo sucesivos epígrafes, van minando las bases de la Iglesia y el Estado. El plan de Southey y Coleridge de 1794 de fundar una «pantisocracia» a orillas del río Susquehanna en Pensilvania, donde la propiedad estaría repartida entre todos, se basaba en la idea de hacer a los hombres virtuosos «eliminando todos los motivos para el mal y todas las tentaciones posibles»[2]. En la sexta de las «Conferencias sobre religión revelada» del joven Coleridge, su canto a la igualdad universal y su descripción de la terrible plaga de la desigualdad deben mucho a Rousseau y a Godwin, aunque la idea de la propiedad común a la que suscribe en ese período parece quizá acercarse más a las opiniones de Robert Wallace, autor de *Various Prospects of Mankind, Nature and Providence* (1761), un curioso exponente inglés del reparto igual del producto entre los distintos productores[3]. El proyecto pantisocrático no llegó a nacer, y la cosmovisión de Southey y Coleridge tomó un cariz conservador. Fue Shelley quien se convirtió en el poeta de la anarquía libertaria (junto con el yerno de Godwin). Durante un cierto tiempo, los acontecimientos contemporáneos de la Francia revolucionaria habían alentado a estos soñadores adolescentes a abrazar el sistema de la *Political Justice*.

La pesadez y el estilo ampuloso de los volúmenes de Godwin, que costaban tres guineas, le libraron a su autor de ser procesado –los libros muy caros no solían considerarse peligrosos–. Sin embargo, este ataque global a las instituciones de Inglaterra sobrevivió de alguna manera, y algunas de sus ideas fueron tomadas en su forma cruda por organizaciones de artesanos ingleses, que descubrieron en la *Political Justice* un digno substituto de la Biblia. Esta obra acabó siendo un juguete a la vez que apoyatura para Robert Owen, fundador de las primeras colonias socialistas inglesas, el más autoritario de los grandes ideólogos utópicos –distinción no pequeña entre los voluntariosos jefes del socialismo utópico– y maestro a la hora de crear leyes prohibitivas para la gente sencilla, todas promulgadas en nombre de la razón soberana. En la segunda mitad del siglo XIX Godwin, fue leído también ocasionalmente en el continente europeo y fue incluido en la nómina anarquista, aunque el ímpetu que alentaba en la mayoría de los anarquistas europeos provenía de fuentes menos localistas que los ejercicios mentales de un antiguo clérigo inglés. La vanguardia de la teoría anarquista moderna está compuesta por un cuadrumvirato que empieza a surgir en la década de 1840, a saber, Proudhon, Max Stirner, Bakunin y Kropotkin. Estos no forman una cadena tan ajustada como la de los profetas socialistas de París, aunque están en

[2] Samuel TAYLOR COLERIDGE, *Collected Letters*, ed. Earl Leslie Griggs, I (Oxford, Clarendon, 1956), 114. Coleridge a Robert Southey, 21 oct. 1794.

[3] COLERIDGE, *Lectures, 1795, on Politics and Religion*, en *The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, ed. Lewis Patton y Peter Mann (Princeton, 1971), I, 218-219.

cierto modo interrelacionados; en las octavillas del movimiento anarquista político siempre se citan sus nombres con reverencia.

No existe ninguna novela utópica importante ni descripción completa de una sociedad utópica futura cuyo autor se identifique como anarquista. Casi todas las versiones de esta doctrina –cuyas variedades son tan numerosas como los militantes individualistas que las sustentan– condenan las descripciones detalladas de la sociedad anarquista del futuro como una herejía, pues el mundo de la anarquía que sucederá a la revolución inminente, la abolición del gobierno, la destrucción del capitalismo y la aniquilación de la propiedad en el sentido burgués de propiedad monopolista y privada serán la creación espontánea del libre y desembarazado espíritu de los hombres de esa época afortunada, no sometidos a plan o dogma previamente formulados. Un borrador utópico de la anarquía es una contradicción en sí, algo internamente inconsistente y declarado anatema para los anarquistas, que son ardientes creyentes en la razón y en el método científico. Un extraño podría aventurar la opinión de que el *Nowhere* (En ningún sitio) de William Morris se aproxima bastante al estado por el que han solido suspirar con frecuencia los anarquistas; pero, por desgracia, Morris se convirtió ideológicamente al marxismo, y ya se sabe que Marx ha sido la bestia negra de todo anarquista respetable desde su primer encuentro con Proudhon en la década de 1840. Lo cierto es que algunos escritores o teóricos anarquistas han sido inevitablemente seducidos, como es el caso también de Marx, por el problema de cómo será el mundo ideal después del gran estallido destructor que nos traerá a un hombre nuevo; las publicaciones anarquistas se han mostrado tan intransigentes y detallistas como sus oponentes marxistas a la hora de distinguir entre los principios verdaderos y los falsos.

Contemplada desde dentro, la anarquía es la doctrina del individualismo a ultranza; en este sentido, es sumamente difícil que la anarquía de un hombre coincida con la anarquía de otro hombre. La anarquía, o estado sin gobierno, fue un desiderátum de la fantasía humana mucho antes de convertirse en una ideología propiamente dicha. Sería posible en cierto modo meter en el mismo saco a Zenón el estoico, probablemente también a Diógenes el cínico, a los utópicos de la Jauja popular de todos los tiempos, a los milenaristas de fines del medioevo y principios del Renacimiento, tal vez a algunos ranteros ingleses del siglo XVII y al propio marqués de Sade; todos ellos entrarían de alguna manera a formar parte de una genealogía hipotética de la anarquía. No obstante, la mayoría de los anarquistas modernos han sido fervientes ateos que han identificado la coacción divina con la estatal –con lo que se excluye a los anarquistas religiosos del pasado–, en tanto que las corrientes más ascéticas o puritanas de la anarquía moderna tienden a excluir igualmente al divino marqués. A Tolstoi se le ha considerado un anarquista religioso, y también ha existido un pequeño movimiento anarquista dentro de la iglesia católica. Los anarquistas quemadores de iglesias de la guerra civil española de 1936-1938 no los habrían considerado, sin embargo, verdaderos anar-

quistas. La busca de un común denominador en la utopía anarquista es necesariamente un acto propio de un investigador, que se coloca fuera del cotarro; para un observador, aun cuando esté emancipado del estereotipo décimonónico del barbudo con una bomba en la mano, el anarquista no deja de ser una especie perfectamente definible dentro del espectro utópico.

Si a William Godwin se le considera más un precursor que miembro propiamente dicho del orden moderno, la utopía anarquista es esencialmente una creación del siglo XIX, formando sus teóricos formales un grupo bastante variopinto. El padre del movimiento, Pierre-Josep Proudhon, pintor autodidacta francés que inventó el famoso eslogan de «la propiedad es un robo», fue un autor prolífico cuyas complicadas paradojas han sido más atractivas para los intelectuales que para los obreros, si bien sus ideas encontraron numerosos ecos entre las masas. Dos nobles rusos, Mikhail Bakunin, de la nobleza hereditaria (equivalente a los terratenientes españoles), un gigante errático a la vez voraz y violento, y el príncipe Peter Kropotkin, de la nobleza con título, antiguo page en la corte zarista y explorador geológico en la Siberia, quien en su exilio inglés vino a representar el lado respetable del movimiento, fueron teóricos activistas con un extraordinario eco entre las masas. Finalmente, un manso profesor alemán en una escuela berlinesa de chicas, Johann Caspar Schmidt, que ocultaba su identidad bajo un duro nombre de pluma, Max Stirner, fue el autor de un excursus filosófico sobre la anarquía según la jerga hegeliana, a saber. *Der Einzige und sein Eigentum (El único y su propiedad)*, 1845. Stirner fue un solitario cuya influencia no pasó de marginal, aunque Marx se tomara la molestia de ridiculizarlo bajo el mote de san Max en una famosa sección de su *Die Heilige Familie (La sagrada familia)*. En algunas ocasiones, los movimientos anarquistas han incorporado a dioses un tanto raros en su panteón –a Rousseau y a Nietzsche, por ejemplo–, aunque, por regla general, los anarquistas no han sido muy dados a la adoración de héroes. Enrico Malatesta, al regresar a Italia desde el exilio al acabarse la Primera Guerra Mundial, reprendió seriamente a sus aduladores por el excesivo ardor que mostraron al recibirle.

En la práctica, la utopía de la anarquía halló adherentes en diversos grupos de Europa y América con muy pocas cosas en común –entre los artesanos de los Jura suizos, los sindicalistas franceses, algunos grupos aislados de campesinos italianos y andaluces y entre los emigrantes de los suburbios de las grandes ciudades americanas–. Los cabecillas anarquistas de la acción directa, encargados de preparar el clima de la revolución perpetrando actos simbólicos de terror contra individuos que encarnaban los males del sistema estatal vigente, cometieron magnicidios que tuvieron trágicas consecuencias tanto para sus víctimas como para los seguidores que se habían dejado arrastrar por su retórica. Pueblos enteros de campesinos en Andalucía, Italia y Rusia estuvieron poseídos durante un breve momento por un milenarismo secular que duró hasta que las autoridades policiales cargaron brutalmente contra ellos. A medida que se

multiplicaban los asesinatos, las fuerzas de seguridad de todos los Estados reclutaron a agentes provocadores cuyo número superó con frecuencia el de los miembros auténticos de las células secretas, siempre bajo estrecha vigilancia. Los cabecillas anarquistas perecieron a menudo en sus intentos de asesinato, y cuando sobrevivían a los atentados, solían marchar a la otra punta del continente a continuar su obra. Estos incidentes recuerdan las desilusiones del período de la Reforma.

Con medios de comunicación perfeccionados y dada la vulnerabilidad de las sociedades tecnologizadas modernas ante los ataques relámpago, los intermitentes brotes de violencia, como los de los *Weathermen* americanos, las bandas de terroristas japoneses y las Brigadas rojas italianas, pueden tener consecuencias a gran escala con las que nunca soñaron los intelectuales anarquistas, de modo que las crueldades de Sergei Nechaev, el monstruo ruso que dominó las células universitarias de san Petersburgo en la década de 1860, se quedan chicas ante las acciones de sus descendientes de Tokio y Berlín. Las necesidades destructivas de un Bakunin o un Malatesta, o las locas fantasías de un Nestor Makhno, las barbaridades de los *Weathermen* americanos y de los terroristas japoneses e italianos parecen totalmente ajenas a las doctrinas de utópicos anarquistas como Godwin, Proudhon y Kropotkin, que concibieron la violencia solamente como arma defensiva a usar en casos extremos. La retórica de los filósofos anarquistas, con todo, no ha muerto todavía ni mucho menos, reverberando en las proclamas de los anarquistas violentos o filosóficos independientemente de los nombres que adopten. La sangrienta utopía anarquista sigue echando sus raíces al lado de la visión tolstoiana del amor cristiano.

Tal vez el elemento unificador de la anarquía moderna haya sido su negación de la utopía marxista. Desde el mismo principio, hombres como Proudhon y Bakunin y los anarquistas rusos del siglo XX tomaron posición en contra de la táctica revolucionaria que introdujera Marx en el movimiento anticapitalista, táctica que hallaban inaceptable. Existe una carta famosa de Proudhon a Marx tras su encuentro de 1846 en París, en la que el impresor francés advierte a Marx contra el peligro de caer en el error de su «compatriota Lutero». Proudhon le pone en guardia para que no convierta la «revolución» en una nueva religión dogmática, ni el «movimiento» en una nueva autoridad, abogando por que se mantenga viva la práctica del diálogo constante. «Aplaudo con todo mi corazón –escribe a Marx el 17 de mayo– su idea de sacar a la luz todas las opiniones. Conduzcámonos como polemistas buenos y honestos. Demos al mundo el ejemplo de una tolerancia sabia y presciente. Pero, porque estamos a la cabeza de un movimiento, no nos convirtamos en jefes de una nueva intolerancia ni pretendamos ser los apóstoles de una nueva religión, aun cuando se tratase de la religión de la lógica y la razón. Reconozcamos y alentemos todos los puntos de vista diferentes. Condenemos todas las exclusiones, todas las mistificaciones. No nos creamos nunca que hemos agotado definitivamente una cuestión. Y cuando hayamos

consumado nuestro último argumento, comencemos de nuevo, si fuera necesario, con elocuencia e ironía. Con estas condiciones estaré encantado de unirme a su asociación; de lo contrario, no cuente conmigo»[4].

Proudhon rechazó un liderazgo centralizado para la lucha revolucionaria, así como la dictadura del proletariado, bajo un directorio escogido para cualquiera de las fases transitorias en el camino hacia la utopía. Bakunin, una personalidad autoritaria y dominante con una buena dosis de fragilidades humanas, inclusive una capacidad excesiva para el consumo etílico y una especial debilidad para con los revolucionarios jóvenes y fantasiosos como Sergei Nechaev («el boy» como le solía llamar afectuosamente en inglés), combatió el influjo de Marx en la Internacional de los trabajadores hasta el punto de que controló de hecho durante un cierto período los votos de la mayoría, obligando a Marx a trasladar el aparato ejecutivo a Nueva York, lejos del escenario donde transcurría la acción principal. La pasión oratoria pública de este coloso (en privado un hombre agobiado por problemas de impotencia) triunfó sobre la erudición del doctor en filosofía de Jena. Mientras que Marx definió laboriosamente sus conceptos y elaboró su teoría de las fases de la revolución haciendo que cada punto del desarrollo dependiera del nivel de tecnología alcanzado y del grado de la organización obrera en proceso, Bakunin exigió la acción inmediata, desdeñó el control estricto del movimiento (al menos en teoría) y ensalzó la espontaneidad de las masas. Su filosofía de la historia era un compuesto de varias piezas; en su visión definitiva hubo más que simple sospecha de la ciencia y la tecnología a gran escala, como en la concepción del mundo de Proudhon. El único que desarrolló unas bases científicas para el anarquismo fue el geólogo Kropotkin, haciendo triunfar su doctrina gracias a razonamientos antropológicos, biológicos e históricos. Su *Ayuda mutua: un factor de evolución* (1902), producto de la observación y la reflexión, se publicó por vez primera como serie de artículos en el *Nineteenth Century* para hacer frente a los prejuicios antiprogresistas antiutópicos de algunas de las formas del darwinismo social. La obra de Kropotkin estaba destinada en particular a refutar la posición adoptada por Thomas Huxley en su artículo «La lucha por la existencia en la sociedad humana», en el que sostenía que la vida era inevitablemente una batalla continua y sin cuartel del hombre contra el hombre[5].

Los anarquistas dieron por lo general la espalda a las instituciones políticas vigentes que estaba creando la burguesía; no querían apoderarse del Estado ni controlarlo a la manera marxista, sino simplemente hacerlo añicos. La participación en los procesos políticos entrañaba alguna forma de reconocimiento del Estado; por eso los anarquistas más puros estuvieron siempre alertas para no contagiarse por dicha actividad. La idea de

---

[4] P.-J. Proudhon, *Correspondance*, ed. J.-A. Langlois (Paris, 1875), II, 199, Proudhon a Marx, Lión, 17 mayo 1846.

[5] Thomas Huxley, «The Struggle for Existence in Human Society», *Nineteenth Century*, febr. de 1888; obra reimpresa en *Evolution and Ethics* (Nueva York, 1894).

una lucha política a largo plazo, con la necesidad consiguiente de dotarse de reconocidos instrumentos parlamentarios y electorales, era algo que les repelía. El verdadero anarquista está al margen de todo esto en su virtud pristina hasta el momento en que suene la hora de la revolución apocalíptica; a lo sumo puede formar grupos voluntarios entre sus compañeros para ayudarse mutuamente, pero sólo con la condición de que no tengan nada que ver con el Estado. Los sindicatos de obreros anarquistas crecieron a la sombra de esta concepción.

En cada fase de la historia revolucionaria moderna el conflicto con los marxistas ha dividido los movimientos obreros de Europa en campos hostiles. Los anarquistas querían unirse en federaciones flexibles de correligionarios e incluso celebrar encuentros internacionales con vistas a la consulta recíproca; pero de ninguna de las maneras habrían permitido que el voto consagrara a una mayoría, dándole poderes para controlar a la minoría. Las consecuencias funestas de meterse en la política burguesa las expuso Proudhon con una fuerza profética especial. El Estado era un objeto execrable desde cualquier ángulo que se mirase. En 1914, mientras los políticos socialistas del mundo se univeron para ir a la guerra provocada por sus respectivos países capitalistas, los anarquistas miraron con repulsa este tipo de adhesión, a excepción de Kropotkin, quien optó por los Aliados para escándalo general de sus correligionarios. Tan sólo en los primeros años de la revolución rusa consintieron algunos grupos anarquistas cooperar con los bolcheviques contra el enemigo común, acción que les valió el honor de convertirse en los primeros disidentes liquidados.

Contemplada históricamente, la criba fundamental en el pensamiento anarquista se da entre los individualistas anarquistas y los que se ha dado en llamar, a partir de Kropotkin, los comunistas anarquistas, si bien existen muchos subgrupos en cada categoría. En *La conquista del pan* profetiza Kropotkin: «Cada sociedad, al abolir la propiedad privada, se ve forzada a nuestro juicio a organizarse según las líneas de la anarquía comunista. La anarquía conduce al comunismo, y el comunismo a la anarquía, siendo ambas cosas expresiones de las tendencias predominantes en las sociedades modernas, que no son otras que la busca de la igualdad»[6]. En contraposición, Proudhon se nos muestra tan rígido en su individualismo que recela de una organización de la producción demasiado perfecta, aunque se trate de una cooperativa. Su ideal para el futuro sigue siendo el libre productor individual o el creador artesano, en tanto que ha de reducirse en lo posible el número de asociaciones. En su sociedad de pequeños labriegos y artesanos se estipulan libremente contratos beneficiosos para ambas partes, y los hombres obtienen aquello por lo que han trabajado. Como el intercambio sigue siendo necesario para los productores

[6] Peter KROPOTKIN, *The Conquest of Bread*, ed. Paul Avrich (Nueva York, New York University Press, 1972), p. 61. La obra apareció primero como una serie de artículos en *Le Révolté* y en *La Révolte*; la edición original del libro, en francés, se publicó en París en 1892.

independientes, Proudhon se inventa unos cheques de trabajo que se cobran en un banco del pueblo. Por el momento, había variaciones en estas técnicas y muchas de ellas constituían la base de las sociedades en cooperativa que funcionaban dentro del sistema capitalista. En la utopía, sin embargo, no existiría Estado alguno, ni coacción ni empresas a gran escala. Esta anarquía mutualista de Proudhon podía asumir en manos de otros unas formas algo más organizadas de lo que él habría deseado; por ejemplo, los sindicalistas, que concebían el *syndicat* como la unidad más apropiada para el establecimiento de la anarquía, sin volver a las formas económicas regresivas por las que Proudhon sintiera una cierta nostalgia. En Francia, Italia, España el sindicalismo, sirviéndose de la huelga general como arma revolucionaria fundamental, vino a considerarse el instrumento ideal para la institución de la anarquía. Los sindicatos del futuro carecerían por definición de los males de la burocracia estatal, y sus escasos agentes estarían pagados igual que cualquier otro miembro corriente. La sociedad se convertiría en una federación flexible de sindicatos.

Kropotkin concibió su «comuna», una adaptación del *mir* de los campesinos rusos, como una unidad a la vez de producción y consumo, y en lugar del elaborado sistema de intercambios proudhoniano propuso precisamente un patrón muy parecido al de Marx en su *Crítica del programa de Gotha;* aunque había una diferencia fundamental: lo que para Marx era el aplazado «estadio supremo» del comunismo, en el plan de Kropotkin tenía que ser puesto en práctica rápidamente al día siguiente de la revolución y no dejarse para un período futuro sin fecha exacta, en el que se habría supuestamente alcanzado la madurez tecnológica. Cada ciudadano tomaría del acervo común lo que necesitara, sin atender a lo que hubiese producido, y se daba por sentado que, bajo las nuevas condiciones de la anarquía comunista, cada hombre contribuiría a desarrollar al máximo sus potencialidades. En muchos respectos, Kropotkin se desliza hacia el otro extremo del espectro, muy lejos del anarquismo individualista de William Godwin, en el que cada campesino y cada artesano producía e intercambiaba sus necesidades. *La Conquête du pain* (La conquista del pan), 1892, la obra más popular de Kropotkin, expone el principio organizativo del anarquismo de índole comunista: «Todas las cosas son de todos los hombres, puesto que todos los hombres tienen necesidad de ellas, además de que todos han trabajado en la medida de sus fuerzas para producirlas, sin que sea posible evaluar la parte de cada uno en la producción de la riqueza universal»[7]. Sin embargo, este comunismo anarquista no contemplaba ninguna coacción por parte de la autoridad estatal; a lo más, la persuasión social de los recalcitrantes. Para Kropotkin, la fórmula de que cada hombre se lleve bienes según la cantidad exacta del trabajo prestado era cosa imposible de calcular. ¿Cómo se podía evaluar la porción precisa que metía el inventor en su invento, o la parte debida al maestro de escuela que le había enseñado a él a leer y es-

[7] KROPOTKIN, *Conquest of Bread*, p. 49.

cribir? Como los complicados repartos mutualistas eran de difícil realización, por no decir completamente impracticables, tenía que haber una norma de comunidad en el orden anarquista. Resulta difícil imaginarse la utopía de Kropotkin coexistiendo con la de Proudhon. Pero, al mismo tiempo, en la exposición popular de su doctrina en *Paroles d'un révolté* (Las palabras de un rebelde), 1885, colección de artículos publicados primero en la revista *La Révolte* (1880-1882), Kropotkin se cuida mucho de diferenciar su plan de la colectividad campesina rusa, tan pegada a la tradición, que había servido de modelo a Bakunin. Como a Kropotkin le interesaba mantener la fluidez de todas las relaciones económicas y sociales, la estructura utópica que esbozó se perdió en una espesa niebla. «Para nosotros, la comuna ha dejado de ser una aglomeración territorial» –escribió–; «es más bien un nombre genérico, un sinónimo de la agrupación de individuos iguales que no conocen fronteras ni muros. La comuna social dejará pronto de ser un todo claramente definido. Cada grupo de la comuna se verá necesariamente empujado hacia otros grupos semejantes de otras comunas; se agrupará y formará federación con ellos mediante vínculos tan sólidos como los que le tienen atado a sus conciudadanos, con lo que se constituirá en una comuna de intereses cuyos miembros estarán repartidos por miles de poblaciones y aldeas»[8].

Tras un período entre los trabajadores de los Jura, durante el cual es posible que predicara la violencia como vía para llegar al mundo de la anarquía, Kropotkin se suavizó bastante, siendo conocido en su exilio londinense con el nombre de santo filósofo. Fue un anarquista teórico cuyos estudios sobre la conducta animal, esencialmente basados en recuerdos de sus exploraciones juveniles en Siberia, probaban que los lobos no se comportaban según la conocida metáfora de Hobbes, sino que marchaban por grupos a modo de cooperativas y nunca se mataban entre sí; asentaba así una base «científica» para la expectativa anarquista de que, cuando los hombres hubieran abandonado el entorno capitalista, trabajarían juntos libremente sin ningún tipo de contiendas. Esta era la otra cara de la anarquía, trazada por un amante benigno de la humanidad que fue aceptado sin ningún problema por los círculos literarios de la Inglaterra eduardiana. Fue el suyo un programa muy alejado de los estridentes pronunciamientos con los que había irrumpido la anarquía moderna en la Europa radical de 1842, cuando el expatriado Bakunin, bajo el influjo de los jóvenes hegelianos, se dedicó a exponer una visión apocalíptica del futuro en dos partes en un panfleto seudónimo titulado *Die Reaktion in Deutschland: Ein Fragment von einem Franzosen* (La reacción en Alemania: fragmento de un francés). El angel de la muerte aparece glorificando el poder creativo de la destrucción. «Pongamos nuestra confianza en el espíritu eterno que destruye y aniquila ya que sólo él es la fuente in-

[8] KROPOTKIN, *Paroles d'un révolté*, obra citada por George WOODCOCK e Ivan AVAKUMOVIC, *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin* (Nueva York, Schocken Books, 1970), p. 312.

ondable y eterna de toda vida. La pasión de la destrucción es también una pasión creativa.» Como se vé, la lengua empleada es un híbrido de, por una parte, residuos que le quedaban a Bakunin de su primera educación greco-ortodoxa con su consiguiente crisis religiosa y, por la otra, de la jerga hegeliana mal digerida. «Se producirá una transformación cualitativa, una revelación nueva, viva y vivificante, con un nuevo cielo y una nueva tierra en un mundo joven y potente en el que nuestras disonancias actuales se habrán resuelto en un todo armónico»[9].

De todos los anarquistas fue Proudhon con mucho el escritor más sólido[10]. Fue un moralista con un toque de genio, un profeta inmune de una retórica ampulosa que buscaba siempre respuestas precisas a preguntas difíciles sobre la conducta humana y que tuvo la habilidad especial de desmenuzar los argumentos más enrevesados. Los escritos de Proudhon abundan en paradojas, la más notoria de las cuales es su definición de la propiedad en la sociedad de su tiempo. «Vosotros, los burgueses, tenéis miedo de los trabajadores, de las clases más peligrosas, porque teméis que os roben, os desplumen y os destruyan; pero sois vosotros los verdaderos ladrones. El mismísimo fundamento de vuestra existencia, la propiedad, es un robo»[11]. Este ultrajante dicho tuvo una amplia resonancia en el pensamiento anarquista. Atacado por dos frentes, Proudhon arremetió primero contra los plutócratas y su sociedad capitalista, con su estado de desintegración económica y moral, para volverse después hacia la izquierda y demoler el sistema que pretendía ponerse en el lugar del orden viejo –la doctrina socialista, comunista y otras parecidas basadas en la asociación tan en boga en la década de 1840–. «¿Qué es la asociación? No es más que un dogma más... Así, la escuela saint-simonista, yendo más allá de lo que recibió de su fundador, produjo un sistema; Fourier, otro sistema; Owen, otro sistema; Cabet, otro sistema; Pierre Leroux, otro sistema; Louis Blanc, otro sistema; al igual que Babeuf, Morelly, Tomás Moro, Campanella, Platón y sus predecesores, todos los cuales dieron origen a sistemas que partían de un solo principio. Y todos estos sistemas, que se excluyen entre sí, son igualmente progresivos. Que perezca la humanidad entera antes que el sistema, tal es el lema de los utópicos, como el de los fanáticos de todas las épocas»[12].

---

[9] Mikhail BAKUNIN, *Die Reaktion in Deutschland* (1842), citado por E. H. CARR, *Michael Bakunin* (Londres, Macmillan, 1937), p. 110; la obra se publicó por primera vez en los *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (Leipzig), 17-21 oct. 1842. La edición erudita de las obras de Bakunin (editadas para el Internationaal Institut voor Sociale Geschiednis of Amsterdam) fue preparada por Arthur LEHNING y col., *Archives Bakunine*, 6 vols. (Leyden, 1961-). Cf. también Henri ARVON, comp., *Michel Bakounine ou la vie contre la science* (París, 1966); Jacques DUCLOS, *Bakounine et Marx, ombre et lumière* (París, 1974), y Arthur LEHNING, *Michel Bakounine et ses relations avec Sergei Nečaev*, 1870-1872 (Leyden, 1971).

[10] Sobre Proudhon, cf. Edouard DOLLÉANS, *Proudhon* (París, 1948), George WOODCOCK, *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography* (Londres, 1956); Alan RITTER, *The Political Thought of Pierre-Joseph Proudhon* (Princeton, 1969), Robert L. HOFFMAN, *Revolutionary Justice* (Urbana, 1972), y H. LUBAC, *Proudhon y el cristianismo*, trad. M.ª Rosario Gorrochategui, Ed. Zix (Madrid, 1965).

[11] Cf. su *Qu'est-ce que la propriété?* (París, 1840).

[12] PROUDHON, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* (París, 1851), p. 84.

Proudhon, una especie de Hesíodo redivivo, no fue lo que se dice un optimista, sino un predicador que puso de nuevo ante el mundo del siglo XIX los valores de la libertad y la justicia verdaderas, burlándose de la palabra desgastada que era la igualdad. Las auténticas relaciones eran interesadas y contractuales. La sociedad ideal sería un entramado intrincado de convenios entre los individuos sin la intervención de ningún poder ajeno o tercera parte. Quizá fueran necesarias las «asociaciones» con objeto de hacer funcionar las máquinas complejas, concedió a regañadientes; pero en este caso no entraría ningún principio ajeno a las disposiciones mutualistas al uso. Proudhon se cansa de proponer unas cuantas soluciones aparentemente pedáneas. Los tipos de interés serán reducidos a un porcentaje insignificante –existirá prácticamente el libre crédito–, en tanto que se otorgarán los préstamos en función de la competencia del solicitante. La destreza humana es una garantía mucho más segura que nada de lo que pueda ofrecer un capitalista. Una vez concedido el crédito, la sociedad funcionará sin necesidad de más intervenciones[13].

Para Proudhon, la estima de la dignidad y el respeto profundo a cada ser humano, sin atender a ningún particularismo, son los principios cardinales de la anarquía. Es ésta cual roca sobre la que se ha de edificar la sociedad mutualista. Esta sola idea, reiterada a lo largo de sus obras, sus cartas y cuadernos personales, tuvo un eco en la opinión disidente francesa más allá de las filas anarquistas. Para algunos intelectuales era como el fundamento de una nueva moral. Los hombres, tratados como seres iguales por su dignidad, tendrían por ello mismo un acceso igual a las fuentes del crédito, permitiéndoles ya individualmente ya por grupos producir todos los objetos de consumo que fueran capaces de hacer. Por la simple virtud de su esencia, cada hombre tenía derecho a un crédito libre; bastaba su palabra como fianza. El contrato era una obligación sagrada de los individuos libres al intercambiar los frutos de su trabajo. Todos los caminos estaban expeditos, y a los obreros superiores se les recompensaría según sus «obras». La igualdad absoluta en las pagas no era una meta; pero, como el crédito era libre, dejarían de existir los monopolios y cualquier hombre virtuoso podría entrar en el mercado de la producción y ganarse en él el pan de su familia. Una red de intercambios mutuos, aunque asumiendo formas diferentes en los esquemas y posteriores adaptaciones de Proudhon, excluiría la acumulación de la propiedad, la cual era un puro robo en su forma contemporánea. De alguna manera, los trabajadores libres aborrecerían los lujos; los servicios mutuos cubrirían todas las necesidades razonables, y nadie intentaría perforar la coraza de la dignidad individual de que estaba revestido todo hijo de vecino. La clave de la existencia no era tanto la felicidad cuanto el respeto. El valor de las obras humanas podía variar, pero el entramado del mutuo consenso generaría imperceptiblemente un sentimiento de comunidad. Como no ha-

[13] Cf. su *Organisation du crédit et de la circulation*, 2.ª ed. (París, 1848).

bría ninguna autoridad estatal ni otro tipo de coacción, el problema gordo radicaba en cómo lograr el consenso de los refractarios. La solución anarquista, según Godwin, era por lo general una presión social de índole psicológica. El individualismo quedaba así ligeramente enmendado para velar por los que estaban incapacitados para producir e intercambiar. Con todo, ninguna de estas excepciones se consideraba un verdadero alejamiento del principio capital.

Contrariamente a los saint-simonianos y fourieristas contemporáneos, Proudhon cantó las alabanzas de la familia nuclear, dominada por el trabajador varón, cual átomo de la existencia social, en tanto que las hembras quedaban relegadas a un segundo plano. En *La Pornocratie, ou Les Femmes dans les temps modernes* (La pornocracia, o las mujeres en los tiempos modernos), donde se aparta de la postura tomada por Godwin más de medio siglo antes, Proudhon se burla en parte del saint-simoniano Prosper Enfantin por su «emancipación de la mujer»; para Proudhon, la familia es una unidad andrógina indisoluble en la que no puede existir igualdad total, pues el varón es superior a la hembra en una proporción de tres a dos. En vez de abrir las puertas al mundo exterior, Proudhon cierra celosamente a la familia dentro de sus muros domésticos[14]. La familia está excluida de las normas de la Anarquía.

En su *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle: Choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle* (Idea general de la revolución en el siglo XIX: selección de ensayos sobre la práctica revolucionaria e industrial), 1851, Proudhon parece empuñar la maza de un juez. Exige un sí o un no a sus adversarios, los que creen en el nuevo evangelio de la asociación comunista. «Una de dos: o la asociación es obligatoria, y en ese caso es una esclavitud; o es voluntaria, y entonces preguntamos qué garantías tiene la sociedad civil de que tal miembro trabajará según su capacidad y qué garantías tendrá dicho miembro de que la asociación le recompensará según sus necesidades. ¿No es evidente que esta cuestión no tiene más que una solución, a saber, que el producto y la necesidad sean considerados como expresiones interrelacionadas, lo que nos lleva derechos a la norma de la libertad, pura y simple?»[15].

Desde 1840, Proudhon se había identificado provocativamente en público como un anarquista. Para él, la palabra anarquía significaba la abolición de la autoridad coercitiva en el Estado, en el campo y en el dinero, y el final del terrateniente aristócrata, del gran capitalista y de los monopolios. Aunque no podía ver a los utópicos, en la *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle* expone los principios de una utopía revolucionaria con gran sencillez oratoria:

---

[14] PROUDHON, *La Pornocratie, ou Les Femmes dans les temps modernes* (París, 1875), pp. 9, 10, 11 y 19.

[15] PROUDHON, *Idea general de la revolución en el siglo XIX*, trad. José Gomas, ed. Juan Pons (Barcelona, 1870), pp. 167-168.

La sociedad tiene que volcarse para afuera, invirtiéndose todas las relaciones. Ayer caminábamos con la cabeza gacha; hoy es necesario mantenerla bien alta, y esto sin ningún parón en el curso normal de nuestras vidas. Cambiamos nuestro modo de existencia sin perder nuestra personalidad. Tal es la revolución del siglo diecinueve.

¿No es la idea capital de esta revolución: «no más autoridad» ni en la iglesia ni en el estado, ni en el campo ni en el dinero?

¡No más autoridad! Esto significa un libre contrato en vez de una ley absolutista, transacciones voluntarias en vez de intervención estatal, verdadera justicia recíproca en vez de justicia distributiva impuesta desde arriba, moralidad racional en vez de moralidad revelada, equilibrio de fuerzas en vez de equilibrio de poderes, y unidad económica en vez de centralización política. Una vez más, ¿no es esto lo que hay que llamar con razón una inversión completa, un transtrueque, una revolución?»[16].

La panacea de Proudhon se resumía en pocas palabras: educación, crédito libre, asociación libre. Cuando el crédito fuera libre, las verdaderas fuerzas económicas de la sociedad alcanzarían un estado de equilibrio, bajo el cual la vida social se organizaría espontáneamente, sin que nadie se aprovechara de los demás, y cada cual vendería a un precio justo estipulado por consenso universal. Proudhon soñó con una utopía campesina y artesana, donde se restaurarían las virtudes de justicia y libertad que, al parecer, habían prevalecido entre los antiguos galos, celtas y druidas –versión francesa algo retardada de la tesis del yugo normando esgrimida por los radicales de la guerra civil inglesa–. Si bien es poco probable que Proudhon conociera la *Political Justice* de Godwin, lo cierto es que propuso una utopía rural semejante basada en haciendas individuales, cuyos trabajadores-propietarios no necesitarían para nada al Estado ni a la sociedad organizada. «La anarquía –escribió en un artículo dirigido a Pierre Leroux el 3 de diciembre de 1849– es la condición de existencia de la sociedad adulta, como lo es la jerarquía respecto de la sociedad primitiva; existe un progreso incesante de la una a la otra»[17].

Mientras que los intelectuales de la clase media, como Marx, soñaban con un mundo en que el reino de la necesidad estaría racionalizado y controlado, a la vez que habría sido abolido el trabajo manual, Proudhon parece coquetear con las nociones de Fourier y del último Comte en el sentido de que el trabajo debería ser como un juego. «Trabajar es producir cosas nuevas de la nada... En virtud de esta realidad, el hombre aparece tan grande como Dios. Como El, saca todas las cosas del mundo. Habiendo sido arrojado desnudo sobre la tierra, entre cardos y espinas, en la compañía de tigres y serpientes, apenas hallando de qué alimentarse... sin herramientas, modelos, provisiones, y sin ninguna experiencia, emprende la tarea de cultivar la tierra parcela por parcela. Y la naturaleza se vuelve más bella. Pronto se ve rodeado de maravillas desconocidas para el anti-

[16] PROUDHON, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, pp. 338-339.

[17] PROUDHON, «Polémique contre Louis Blanc et Pierre Leroux», *Oeuvres complètes*, ed. C. Bouglé y H. Moysset, III (Paris, Rivière, 1923), 365.

guo creador de las cosas, produciendo feracidad allí donde el Creador sólo había puesto profusión. En los inicios de la sociedad sólo estaba la materia; no existía capital. Es el trabajador el verdadero capitalista; pues trabajar es producir de la nada; y consumir sin trabajar no es explotar un capital, sino derrocharlo...»

En la mística del trabajo de Proudhon, el trabajo no es ni castigo ni necesidad. No es tan esencialmente desagradable que haya que volverlo «atractivo» en el sentido de Fourier o sustituirlo por otra cosa, pues es de por sí «inmaterial, imperecedero, inconsumible, inmortal, siempre vivo, siempre creador, tendiendo espontáneamente, en virtud propia y sin ninguna ayuda externa, a la actualización»[18]. El trabajo por el trabajo es una denigración, pues entonces no sería más que juego, como los juegos olímpicos y las justas medievales, que pronto degeneraron por no tener una relación directa con la utilidad.

El debate sobre la naturaleza y organización del trabajo en unas condiciones humanas ideales es fundamental para la utopía anarquista de Proudhon, como lo es también para las utopías socialista y comunista del siglo XIX. La industrialización y un nuevo sentido de la maleabilidad social exigen una reconsideración utópica del sentido del trabajo. El trabajo como valor humano no había sido problemático mientras la capacidad del hombre para producir se había limitado a las necesidades elementales como mucho. Pero la industrialización había planteado problemas de excedentes y, por ello, la posibilidad de escoger. ¿Tenía que mantenerse relativamente constante la cantidad de trabajo invertido por cada hombre a medida que iba satisfaciendo deseos cada vez más lujosos, o convenía estabilizar el consumo y reducir las horas de trabajo? Esta pregunta ya se la habían formulado *in petto* los utopianos de Tomás Moro, aunque, con la perspectiva de una capacidad productiva infinitamente expansiva, la naturaleza y el valor del trabajo más allá de un mínimo eran problemas trascendentales para el pensador utópico. Para un artesano alemán utópico como Wilhelm Weitling, la libertad y la justicia significaban en parte mantener una armonía entre los deseos y la capacidad de producción. Sin ser un espartano, Weitling no veía por qué se tenía que agobiar al individuo y a la sociedad con excesivos deseos de objetos que superaran sus necesidades. Si bien sufrió el influjo de Fourier en otros respectos, un pobre trabajador cristiano como Weitling no podía imaginarse sin una cierta vergüenza la noción de una infinidad de placeres sensoriales expansivos. Proudhon parte de una premisa diferente. Es el valor *moral* original del trabajo lo que colma una necesidad real; el trabajo es creativo, pero también tiene que ser verdaderamente útil. El trabajo real, el trabajo que produce bienes y saber, siempre comportará demasiado sacrificio y perseverancia para poder identificarse sin más con el juego o con las pasiones de Fourier, cosas fugitivas de por sí. Una tal asociación no podrá por menos de despojar al trabajo de su dignidad más íntima.

[18] PROUDHON, *Carnets*, I (Paris, 1860), 77-78.

Marx no pudo tragar ni la predicación religiosa de Weitling ni la moral del trabajo de Proudhon. Sin embargo, Marx y Proudhon tienen mucho en común, al menos en un aspecto; a saber, en sus descripciones del carácter deshumanizante de la división del trabajo de la época. El trabajo, sostenía Proudhon, tenía que ser la emancipación de una inteligencia compleja que realiza gradualmente un acto total y creativo. En vez de actuar como esta inteligencia, el hombre había sido reducido a la condición de un martillo o una rueda. En un principio, la división del trabajo iba a liberar al hombre de la servidumbre, de la dependencia del suelo. En vez de ello, se había visto atado a una parte de una actividad en una fábrica. Este empobrecimiento acabaría en el futuro utópico cuando cada hombre tuviera acceso al crédito libre y pudiera empezar a producir como ser independiente. El ataque de Proudhon a la alienación aparece siempre expresado menos en términos económicos que en términos psicológicos. «Se ha sometido al hombre a un trabajo rutinario que, lejos de iniciarle en los principios generales y en los secretos de la industria humana, le ha cerrado la puerta para ejercer cualquier otra ocupación. Su inteligencia empezó a verse dañada, para acabar estereotipándose y petrificándose. Aparte de lo que está relacionado con su trabajo, que se jacta de conocer pero que no pasa de ser para él un mero hábito maquinal, su alma se ha quedado paralizada con su brazo... Pronto empieza a sentir la monotonía del trabajo, con todo el hastío que esto conlleva. El supuesto trabajador se percata de su degradación. Se dice a sí mismo que no es más que un tornillo de la gran máquina social. Paulatinamente se va apoderando de él la desesperación; su razón, al carecer de un conocimiento positivo, pierde el equilibrio y su corazón se deprava... Habían pretendido mecanizar al trabajador; hicieron peor, ya que lo dejaron manco y pervertido»[19]. Pero ninguna de las utopías socialistas con las que estaba familiarizado Proudhon ofrecía nada para restaurar la dignidad individual del trabajador y hacerle de nuevo un ser entero, dueño de su propia creación y recompensado de acuerdo con sus esfuerzos globales. Todos los otros planes de reforma acababan o en una corporación jerarquizada, o en un monopolio estatal, o en un despotismo comunitario.

Contrariamente al anciano Kropotkin del último período, con su optimismo facilón, Proudhon infunde a la tradición anarquista un sentido trágico de la vida. Hay momentos en que la lucha eterna entre el hombre, por un lado, y sus necesidades, la naturaleza, sus semejantes y su misma persona, por el otro, parece ser su destino fatal. No obstante, bajo la anarquía habrá por lo menos verdadera justicia. A cada hombre se dará lo que se le deba según sus obras. Sin embargo, a nadie se le presionará para ejercer la filantropía, y, si los fuertes ayudan a los débiles, lo harán por generosidad y sin esperar nada a cambio. «El hombre quiere efectivamente obedecer a la ley del deber, servir a su país y cultivar sus amista-

[19] PROUDHON, *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise* (1848), parte 3 (París, 1932), 84.

des, pero también quiere trabajar cuando le plazca, donde le plazca y cuanto le plazca. Quiere disponer de su propio tiempo, ser dirigido sólo en caso verdaderamente necesario, escoger sus propios amigos, su ocio y su disciplina; obrar por razones y no por órdenes»[20]. Bakunin y Kropotkin hablan el lenguaje del determinismo histórico, adaptando a Hegel para demostrar la inevitabilidad de la anarquía. Proudhon, aunque exhibiendo la dialéctica a su manera autodidacta y suscribiendo públicamente la doctrina del progreso, expone en su correspondencia privada todas las dudas que le asaltan. Las sociedades, las generaciones, todas las razas, podían extraviarse y caer en una «aberración definitiva e irremediable», escribe el 18 de mayo de 1850 a Jérôme-Amédé Langlois. La humanidad estaba en una encrucijada y tenía de descar su propia salvación, escogiendo entre la virtud y el vicio, entre la igualdad y la explotación, entre Jesús y Malthus. En otras ocasiones Proudhon se deja llevar por un optimismo a prueba de bomba y vaticina la demolición del Estado en seis semanas[21].

El crudo realismo de Proudhon, como el rotundo egotismo de las peroratas filosóficas de Max Stirner, crearon una tensión utópica anarquista de la que estaba ausente todo sentimentalismo. Naturalmente, Proudhon habría desaprobado la violencia implacable con la que se ha asociado a la anarquía tanto en la realidad como en la mitología popular. Los teóricos de la anarquía siempre han mantenido que su visiôn representaba el orden auténtico y que la sociedad de su época constituía una anarquía económica y un desorden deshumanizador. Pero la anarquía podía tomar diversas direcciones y, a lo largo de las décadas, Proudhon, como tantos otros pensadores, ha ido dejando una progenie bastante variopinta, desde los prácticos organizadores de pequeñas cooperativas hasta los forjadores de heroicas mitologías utópicas. Uno de éstos fue, por cierto, Georges Sorel.

La inminente edad de los héroes

En medio del vastísimo léxico de Georges Sorel, ese ingeniero retirado que se tornó filósofo, no es imaginable encontrar un epíteto más degradante que el de «utópico». Cuando quería ridiculizar a un escritor o a un político, poniendo de manifiesto que era un vano y racionalista tejedor de planes inanes de reforma social, a los que pretendía someter la realidad echando mano a todo tipo de trampas, Sorel lo calificaba de utópico. En las utopías no vio más que fotografías retocadas de la sórdida sociedad de su tiempo, como su maestro Proudhon, que creía que todos los utópicos eran «personajes más o menos retrógados y ejemplos de lo que es un reaccionario»[22]. Los elementos básicos de las utopias se derivaban

[20] Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?*, Garnier Frères (París, 1849), pp. 86 ss.

[21] Proudhon, *Correspondance*, III. 260, Proudhon a Jérôme-Amédée Langlois, 18 mayo 1850; Dolléans, Proudhon, p. 207.

[22] Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, p. 191.

de la realidad presente; el utópico no hacía sino disponerlos en una nueva configuración añadiendo unas cuantas «mejoras». Las utopías eran planes de compromiso, paliativos, esbozos del futuro que ocultaban los conflictos sociales que atormentaban a una época histórica determinada pretendiendo mostrar a las fuerzas o clases en liza una vía de solución a sus dilemas, unas perspectivas azucaradas de paz social. Pero todo esto no era más que pura ilusión; la utopía hacía caer al hombre en un estado de somnolencia.

A pesar de su antipatía por la palabra, basta con familiarizarnos un poco con sus escritos para percatarnos de que nuestro antiintelectual Sorel protesta más de la cuenta. En efecto, él tuvo su propia utopía, cuyos personajes no estaban sacados de una isla remota, sino de la experiencia histórica del hombre occidental. Sin duda se creyó el heraldo del nuevo hombre, dueño absoluto de su destino, aunque sospechamos que está más en la líneas de don Quijote que de Prometeo. La suya es una utopía de la conducta heroica, si bien difiere de Cervantes en un aspecto vital: no existen dos naturalezas humanas ideales; no hay un Sancho Panza que apoye al heroico caballero. La utopía de Sorel no conoce la existencia de escuderos; tan sólo se divisan egregios caballeros.

Llegó a esta utopía suya por la misma vía que han recorrido tantos utópicos, mediante la negación radical del presente. Una vez que tomó forma su tema central, lo condimentó con las más variadas salsas sacadas de los grandes escritores del pasado reciente. Karl Marx figuraba a la cabeza, aunque precisaba de alguna que otra revisión; y tampoco faltaba el enemigo de Marx, Proudhon; el *élan* vital de Henri Bergson lo combinaba con el pragmatismo de Charles Peirce y William James; finalmente, aparecía también Nietzsche. Giambattista Vico aparece igualmente incorporado, aunque no con el talante romántico que le había prestado la versión de Michelet; el Vico que aparece en las obras de Sorel ha sido ya bautizado, sin que él lo sepa, por Nietzsche. Estos progenitores intelectuales de Sorel aparecen acompañados por un grupo variable de amigos, colaboradores e ídolos, desde Fernand Pelloutier hasta Charles Péguy, y desde el sindicalismo hasta Action française; hacia el final de la vida de Sorel, aparece también entre bastidores el propio Lenin. Las conversaciones con un joven amigo, Jean Variot, mantenidas a lo largo de los años, dan testimonio de la fascinación que ejercieron Lenin y Mussolini en este antiguo apóstol del sindicalismo revolucionario. El deslizarse del anarquismo al fascismo y al comunismo autoritario no ha sido infrecuente en el pensamiento occidental. Sorel siguió siendo un teórico abstracto sin mancharse nunca las manos según fue pasando por las distintas capillas intelectuales francesas. Lo que más le vincula a la tradición anarquista occidental es su absolutismo, su admiración por el ascetismo y su busca de lo heroico.

---

[23] Jean VARIOT, *Propos de Georges Sorel recueillis par Jean Variot*, 4.ª ed. (París, 1935), pp. 81-86.

En el siglo XVIII, un utópico estrafalario construía una sociedad primitiva ideal a base de recortar literalmente pasajes de la literatura de viaje exótica. La de Georges Sorel es una utopía con muchos colores, cuyo carácter ecléctico podría haber justificado perfectamente el que se la relegara al olvido de no haber sido por el escándalo que produjo el que un respetable burgués escribiera una obra con el título provocador de *Reflexiones sobre la violencia.* Todos los credos revolucionarios se nutren de la fantasía de un culto a los héroes. Sorel elevó lo heroico al nivel de un estado psíquico ideal, el único que valiera la pena para un ser humano. La causa por la que se sacrifica la vida personal es menos importante que la personalidad creada a lo largo del combate. Los exponentes de la filosofía existencial europea del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial se sonrojarían si vieran que se les asocia a un escritor tan ampuloso y poco elegante como Sorel –Albert Camus, al aceptar el Premio Nobel, evocó entre sus héroes a Nietzsche, pero no a Sorel–; no obstante, el credo soreliano entra perfectamente en la crítica anarquista de Marx, en tanto que el respetable Sorel, que había sido olvidado por todos los partidos políticos cuando murió en 1924, resucitó brevemente durante las agitaciones de 1968. Ese año, una generación muy alejada de la corrompida política de la tercera república francesa se volvió en cierto modo hacia este soñador de la violencia heroica en busca de sustento teórico –símbolo del creciente empobrecimiento de la imaginación utópica entre los radicales de las clases medias–. Si ya se encuentran muchas cosas incongruentes en las declaraciones del buen burgués de Cherburgo en la primera década del siglo XX, el espectáculo de los estudiantes sesenta años después nutriéndose de fantasías sorelianas recalentadas es realmente patético.

La obra de Sorel echa sus raíces en los acontecimientos políticos y sociales de Francia durante su vida, especialmente en el estallido de la izquierda radical francesa, que había sido el partido de la Comuna y había mantenido a raya al ejército francés durante varios meses, en una gama de partidos políticos conocidos oficialmente como socialista, radical socialista y otras variaciones sobre el nombre genérico. El partido socialista de Francia de finales del XIX pertenecía nominalmente a la Segunda Internacional, fundada por Karl Marx; al menos en teoría, sus jefes suscribieron la idea de que la lucha a muerte entre las clases era la única realidad social y auténtica que, bajo el capitalismo, este conflicto de clases dicotómico no hacía más que acentuarse progresivamente. La ciencia de la economía proporcionaba las razones objetivas para creer que el capitalismo, como consecuencia de una ley de desarrollo interno, iba directamente encaminada a un *Zusammenbruch,* un colapso y quiebra total. La función de un socialista o comunista políticamente consciente era la de ocupar su lugar debido en la vanguardia de las clases trabajadoras, adiestrándolas y organizándolas para el día en que serían llamadas a tomar el poder del Estado con objeto de establecer la dictadura del proletariado. Tal era la doctrina destinada a ser conservada en las actas, y a ser expuesta en los congresos de partido, así como en los mítines del 14 de julio.

Cuando, con la derrota de la guerra franco-prusiana y la quiebra de la Comuna, empezó a tomar forma paulatinamente el sistema parlamentario francés de la tercera república, los miembros del partido socialista francés, al igual que sus homólogos socialdemócratas alemanes, se vieron enfrentados a un dilema: votar en las elecciones parlamentarias o no votar. En fecha posterior surgiría la cuestión, todavía más peliaguda, de aceptar o no el cargo de ministro. Los socialistas que optaron por votar en las elecciones parlamentarias de una república capitalista y por aceptar carteras ministeriales en un régimen republicano capitalista no carecían de buenas razones. El voto les daría representantes en el gobierno, capaces de subir a la tribuna de la Cámara de los diputados y hablar sobre la verdadera naturaleza del socialismo ante todo París y el universo entero. Como miembros de comités parlamentarios, serían capaces de influir en la legislación social, acortar el día de trabajo, obtener quizá pensiones para los ancianos, y velar para que se aplicaran las ordenanzas higiénicas en las fábricas y se adoptaran en las minas medidas de seguridad. Cuando un socialista llegara a ministro, podría ejercer presión e influencia sobre los capitalistas propietarios de minas y fábricas para que elevaran los sueldos. Podrían proteger las organizaciones obreras contra el poder arbitrario de las leyes reaccionarias, echándoles así una mano en su esfuerzo por conseguir ventajas salariales. En los asuntos internacionales se alinearían siempre del lado de la paz contra las aventuras imperialistas y desenmascararían la hipocresía del ejército, como había ocurrido con el caso Dreyfus. Podrían ensanchar los horizontes del sistema educativo e incluso amansar a los brutales policías. Tal era la fantasía política de los socialistas revolucionarios marxistas de Francia, impulsados por una manifiesta pasión por las urnas.

Pero hubo en Francia igualmente partidos obreros bajo el influjo del anarquismo y el sindicalismo que cerraron los oídos a los cantos de sirena, obstinándose en su negativa a participar en cualquier tipo de gobierno. Los anarquistas que dependían de Bakunin más que de Marx, junto con un sector del movimiento sindicalista, denunciaron la contaminación de las virtudes proletarias que se seguiría del asociarse con el Estado burgués opresivo y sus lacayos. En sus *Reflexiones sobre la violencia* Georges Sorel expresó, con un vigor que nos recuerda a los más exaltados revolucionarios, su temor a la asimilación con los burgueses, y casi todo lo que vio en la práctica cotidiana política y social vino a confirmarle en su postura. Los representantes de las clases trabajadoras en el parlamento, ministros inclusive, no tardaban nada en aburguesarse; tal era la pura realidad. Su vestimenta cambiaba, sus gustos en cuanto a vino y mujeres se hacían más «exquisitos», a lo que seguía inevitablemente el aburguesamiento de sus ideas. Su moral proletaria, de la que habían hablado Marx y Proudhon, acababa desintegrándose. Los parlamentarios se dejaban sobornar, se metían en escándalos públicos, se hacían ricos a la cabeza de publicaciones periódicas, contribuían a apagar los focos de huelga mediante buenas palabras. De su socialismo preparlamentario retenían un vocabula-

rio socialista entreverado de consignas sangrientas sobre la batalla final; pero en sus vidas cotidianas eran simples burgueses como el resto de sus colegas, que sacaban brillo al viejo acervo ideológico cuando había que aparentar radicalismo en la tribuna. En la práctica representaban al razonable consenso, la paz social, el final de las huelgas desatrosas. En principio se oponían a las aventuras de los explotadores capitalistas, pero ellos mismos alentaban a menudo las empresas de ultramar, sobre todo, claro, si ayudaba a aumentar los beneficios de sus periódicos socialistas.

Contra estos desvirtuadores del ideal proletario se alzó Georges Sorel con la indignación de un antiguo profeta o de un moderno calvinista. Estos hombres eran unos traidores, unos falsificadores y unos estafadores de la misma calaña que sus amigos burgueses. Nuestros políticos [...] quieren tranquilizar a la burguesía y le prometen que no dejarán que el pueblo se entregue a sus instintos anárquicos. Le explican que nadie piensa en absoluto en suprimir la gran maquinaria del Estado; y con ello se ve que los socialistas prudentes –escribe Sorel con ironía– desean dos cosas: apoderarse de esa máquina para perfeccionar sus engranajes y hacerlos funcionar en mayor provecho de los intereses de sus amigos, y apuntalar más al gobierno, con lo que todos los hombres de negocios estarán de enhorabuena»[24]. No obstante, si Sorel se hubiera quedado en esto, difícilmente habría dejado una huella más profunda que tantos otros denunciadores de la doblez socialista o, para el caso, que los que se mofan de todo hombre que, tras elevados principios morales, alimenta una pasión especial por las mujeres disolutas y una pingüe cuenta bancaria. Por su parte, Sorel eleva la situación política inmediata de Francia al nivel de una concepción universal del hombre, la cual, aunque a veces parece algo localista por su preocupación especial por los chismes sobre determinados escándalos ocurridos a finales del XIX y principios del XX, supera en ocasiones sus limitaciones circunstanciales y se eleva a un plano más grandioso.

En su busca de un muro de contención contra los decadentes burgueses y los pequeño-burgueses socialistas, entra a saco en la historia universal para descubrir movimientos heroicos de acción religiosa, social y política. No centró su interés en los héroes individuales ni el contenido ideológico de los movimientos, sino en el idealismo heroico abstracto y en las creencias o constelaciones de los principios morales. La participación en un movimiento heroico –en cualquier movimiento heroico–, con lo que ello comporta de abnegación, rechazo de las gratificaciones sensoriales, entrega emocional y espíritu de sacrificio hasta la muerte, es, más que ninguna otra actividad, la condición humana ideal. Las épocas en que aparecieron tales movimientos, en lucha encarnizada para lograr la victoria, eran expresiones de una especie humana superior.

De Vico tomó Sorel la idea de los *ricorsi*, definidos en términos más sociales y humanos que el eterno retorno de Nietzsche con su paraferna-

[24] Georges SOREL, *Reflexiones sobre la violencia*, trad. Florentino Trapero, Alianza Editorial (Madrid, 1976), p. 227. La obra se publicó primero (en francés) en 1906 como una serie de artículos.

lia seudocientífica. Vico había descrito tres edades que se seguían inevitablemente a lo largo de la historia una y otra vez: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres. La edad de los hombres descrita en la *Scienza Nuova* representaba para Vico, según interpretación de Sorel, una dosis de superioridad racional sobre la edad de los héroes, pero un declive en el poder emotivo y pasional, en la poesía, en la capacidad simbólica y en la grandeza. La edad de los hombres desarrollaba un sistema de ley y razón que acababa degenerando en la hipersofisticación, lo que Vico llamaba el barbarismo del intelecto. Es entonces cuando la divina Providencia iniciaba, de nuevo, por propio beneplácito, el ciclo de la vida social con una vuelta al estado salvaje, siguiéndose una repetición de la secuencia de la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres.

Lo que toma prestado Sorel a Vico –su interpretación difiere radicalmente de la de muchos comentadores modernos– es el sentido de la conmoción emotiva de una nueva fe, encarnada en una sociedad heroica, que podía ser cruel pero creaba un modo de vida que imprimía carácter a toda la cultura. Sorel estaba convencido de que la anterior edad de la razón, que racionalizó, teologizó, organizó y pulió el poderoso y espontáneo credo de una cultura heroica, fue un descenso de las alturas de la capacidad humana. En todo momento se muestra Sorel un admirador de la imaginación primitiva, robusta aunque cruda, a la vez que critica acerbamente la degeneración del ideal, de cualquier índole que fuere, en manos de sus meticulosos y ordenados expositores. No cabe duda de que pensaba en los intelectuales socialistas de la Francia de su tiempo así como en los malos guías políticos del proletariado potencialmente heroico. «El llamado socialismo municipal, que transforma a los trabajadores en funcionarios de una burocracia, ha creado una categoría de individuos privilegiados en medio de la masa proletaria. La existencia de esta casta depende del éxito de un partido y no desarrolla ninguno de los sentimientos que tienen que florecer en el socalismo»[25]. Su concepción se enriquece con otros ejemplos sacados de la historia universal. Como en Nietzsche, su filosofía de la historia acaba con una tipología moral dualista, el reino de los héroes a los que adora alternando rítmicamente con el dominio de los nada heroicos racionalistas, a los que desprecia y trata de corruptores de la verdad.

En *Le Procès de Socrate: Examen critique des thèses socratiques*, 1889, la primera obra de importancia de Sorel, la imagen tradicional de un Sócrates heroico enfrentándose a la muerte queda rechazada. Aparece como un traidor de los valores de la cultura heroica griega, como un charlatán más de la ascendente civilización urbana de la Hélade, que acabará provocando su ruina. Después de los heroicos guerreros griegos, Sorel exalta a los monjes de las comunidades del cristianismo primitivo. Glorifica igualmente el ideal ascético como Proudhon, cuyos plantea-

[25] SOREL, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, 3.ª ed., p. 162.

mientos morales tiñen todos sus escritos, y halla en el cristianismo primitivo ejemplos asombrosos de movimeintos de abnegación anti-utilitaria que a él le habría gustado imitaran las clases trabajadoras de la Francia de 1890, convirtiendo a los sindicalistas en mártires preparados para sacrificarse en el ara de una revolución proletaria. Los utópicos de otras épocas habían sentido una propensión especial a soñar con mundos arcaicos. El deseo de Sorel de vestir a las clases obreras de París con hábitos monacales es uno de los actos más extravagantes de «travestismo» utópico. Habla del contraste tan dramático entre los monjes del desierto, aquellas pequeñas comunidades aisladas, aparentemente impotentes pero que echaron abajo la maquinaria del imperio romano, con el cristianismo eclesiástico, teológico y decadente. Ofrece un paralelismo moderno: la noble clase trabajadora, organizada en sindicatos, minará por su parte las poderosas estructuras de los abyectos y corrompidos capitalistas. La verdadera virtud había sido patrimonio de los santos cristianos primitivos, de las órdenes monásticas medievales en sus momentos iniciales y, finalmente, de las valerosas comunidades calvinistas que habían arriesgado el todo por el todo viviendo en medio de la marea católica. Eran pequeños grupos de creyentes heroicos los que habían forjado el triunfo del mito cristiano; Sorel exhortaba, por su parte, a luchar por la victoria de un proletariado heroico, para que tomara finalmente cuerpo el nuevo mito.

El hombre heroico de Sorel siempre ha tenido sed de lo mítico, siendo plenamente hombre sólo cuando el mito se apodera totalmente de él. No obstante, el auténtico mito no tiene nada que ver con los engendros a que nos tiene acostumbrada la sociedad del dinero –los capitalistas, los políticos y los académicos–. Los mitos de Sorel son creaciones autónomas, mientras que los otros son tipos manipulados por seres hiperracionalistas. Sorel denuncia a los que están ahogando un gran mito en su proceso de crecimiento, a los conjuradores parlamentarios que están echando a perder la acción heroica del proletariado contemporáneo. No era el hombre, sino la historia, la única que podía forjar un mito. «La verdadera vocación de los intelectuales es la explotación de la política. El papel del político es análogo al de la prostituta y no precisa de ninguna aptitud industrial», escribirá nuestro respetable ingeniero burgués desde sus grandes apartamentos de Boulogne-sur-Seine, empleando una comparación que no le favorecía mucho[26].

Sorel imagina la historia universal como una sucesión de mitos creativos de los que son originariamente destinatarias unas pequeñas élites, perfectamente cohesionadas; aunque su devoción heroica, el ideal mítico, acabará dominando durante un tiempo la totalidad de una determinada cultura. El mito entronizado en otra época, y sustituido por el nuevo mito creativo, se ha vuelto estéril y trivial, como una moneda gastada. Ha sido racionalizado en exceso, y las propias clases dirigentes no creen ya en él; siguen creyendo en él sólo de boquilla. Los dos casos típicos de

[26] *Ibid.*, p. 98.

esta especie son las clases dirigentes del final del mundo antiguo, cuya más reciente historiografía analiza Sorel a la luz de sus concepciones personales, y la burguesía endeble del siglo XIX[27]. En ambos casos se ve la impotencia para hacer frente durante mucho tiempo a la nueva élite militante inspirada en un mito totalmente nuevo. El antiguo mito fue el cristianismo; el nuevo mito es el conflicto de clases, seguido por el establecimiento de una sociedad de productores a lo Proudhon, basada en los sindicatos como unidades organizativas clave, comunidades sin una autoridad especial, sin un Estado, sin las limosnas de unos cuantos intelectuales con mala conciencia y de fraseología seudosocialista; comunidades, más bien, de trabajadores nobles y sencillos, capaces de producir e intercambiar sus bienes, de trabajar lo suficiente para llevar una existencia continente y alejada de los lujosos deseos sensoriales. En Fernand Pelloutier, el mestro del sindicalismo francés, hallará a un teórico, y en la negación de Kropotkin de que las fábricas necesiten una disciplina militar para funcionar bien, un apoyo muy valioso. En una nota titulada «El futuro socialista de los sindicatos», ataca Sorel la concepción dominante del imperativo tecnológico de la regimentación industrial. «La producción moderna requiere la cooperación mutua de los trabajadores, una coordinación voluntaria, relaciones sistemáticas que transformen los agregados accidentales en un cuerpo en el que el hombre se descubra como especie... No podemos esperar que los tenderos comprendan estas cosas»[28].

Hay un elemento en su fantasia que él convierte en un acontecimiento de magnitudes apocalípticas: la huelga general de los proletarios. Esta idea no era nueva; fue expresada probablemente en la prensa por primera vez por un tabernero londinense cuyo establecimiento era frecuentado por trabajadores en la década de 1820. El Día grande los trabajadores de una nación, o del mundo entero, previamente organizados en sindicatos, proclamarían la huelga general. Todas las facilidades de la vida burguesa sufrirían un abrupto parón, y, enfrentadas a una tal unanimidad entre los trabajadores, las clases medias no tendrían más remedio que tirar la toalla y entregarles todos los mecanismos de la sociedad. La meta del proletariado heroico se habría logrado con ello. Un mito histórico como la huelga general no era una verdad en ningún sentido positivista o científica; sólo se convertiría en una realidad y en una verdad cuando los hombres creyeran apasionadamente en él.

Esta perspectiva esencialmente mítica de la huelga general iba a ejercer sobre los trabajadores la misma fascinación poderosa que ejercieran sobre los primeros cristianos el Apocalipsis, la Resurrección y el Juicio Final. No importaba mucho el que la toma de poder, posterior a la huelga general, se produjera exactamente de la manera directa prevista por Sorel o que quedara todavía una serie de combates que librar. La piedra de toque estaba en el mito propiamente dicho, en la fe en el mito verda-

[27] Cf. SOREL, *La Ruine du monde antique*, 3.ª ed. (Paris, 1933).
[28] SOREL, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, p. 162.

dero o falso, en la confianza «irracional» que daría cohesión a los grupos obreros haciendo de ellos una sola voluntad creativa y comunal. En lugar de la insistencia de Marx en forjar una conciencia comunista revolucionaria –concepción racionalista como ninguna–, Sorel aboga por una fe ciega en la huelga general como mito que ha de triunfar a causa de su avasallador atractivo emocional. El proletariado dejará de ser una masa informe para convertirse, bajo el influjo del mito, en una fuerza unificada. Sorel se muestra indiferente a la precisión técnica de los presupuestos de la economía marxista; el mito hará verdadero el sistema general. El pragmatismo alocado de algunas confrontaciones estudiantiles de finales de la década de 1960 ha estado empapado por el mismo espíritu: primero acción y voluntad, y sólo después el pensamiento.

Este misticismo de la acción y esta denigración del pensamiento se pueden considerar fácilmente como un autodesdén del intelectual. Hay una búsqueda de la actividad que hará que el pensador egoísta se olvide de sí mediante su inmersión en un movimiento. Este movimiento ha de ser expansivo, capaz de una dilación ilimitada hasta tragarse materialmente todo el universo del hombre. Ha de prometer la justicia, recrear una atmósfera moral, derramar sangre si fuera necesario, exigir la abnegación hasta el punto del sacrificio, ofrecer soluciones que no puedan ser invalidadas, desterrar el regateo, desdeñar el razonamiento de las proposiciones, pues los que han seguido a los razonadores a través de sus senderos tortuosos han acabado siempre en un callejón sin salida.

Sorel trata de peligrosos enemigos de la utopía proletaria a los imitadores franceses del revisionista socialdemócrata alemán Eduard Bernstein. El nombre de Bernstein había quedado ampliamente asociado a una revisión aguada de la doctrina marxista, encaminada a pasar del capitalismo al socialismo sin una quiebra total del sistema, sin violencia, sin ninguna interrupción en la continuidad cultural de la sociedad. Para Sorel, este revisionismo era el mayor peligro que existía para el mito de la lucha de clases, para la huelga general, la identidad proletaria, el aislamiento monástico y la profunda cohesión. Resultaba tan absurdo como que un padre de la militante iglesia primitiva hiciera un llamamiento a los jerifaltes del imperio romano para estipular un compromiso entre el cristianismo y el paganismo. El brío del mito proletario residía en su fervor revolucionario. Cualquier tipo de tratado de paz implicaba la destrucción de su mismísima esencia. Cómo la nueva sociedad de productores se iría configurando y progresando era un problema de suma trascendencia para la revolución, y no una cuestión de pura mecánica y técnica.

Para Sorel no había nada que se pudiera llamar verdad abstracta. El mito se probaba en la acción; no podía demostrarse mediante una argumentación racional. Inevitablemente, busca apoyos en algunas versiones de la filosofía pragmática de William James para apuntalar su teoría. (La voluntad de creer en James, con su brillante complemento, el análisis de las variedades de la experiencia religiosa, se casa perfectamente con la

concepción soreliana)[29] Las ideas son reales en tanto en cuanto sirven para la vida real, y algunas de las más raras e irracionales pueden cumplir objetivos vivificadores. La iluminación religiosa acaba creando un hombre nuevo. Sorel, el marxista, se habría liberado gustosamente de la impronta hegeliana racionalista del marxismo para salvar el aspecto emocional de la revolución proletaria. Su marxismo es un sincretismo muy particular. La teoría materialista de la historia es fundamentalmente correcta para él: las nuevas condiciones tecnológicas y económicas dictan la emergencia de nuevos mitos. Pero, una vez que se han puesto a andar, tienen una vida y un empuje propios. Marx había infravalorado el poder compulsivo de la emoción y de los instintos irracionales; sólo éstos eran realmente creativos. En *Les illusions du progrès,* Sorel disocia el determinismo de Marx de su teoría general y repudia sus raíces hegelianas con objeto de conservar la creatividad del mito del proletariado. «La marcha hacia el socialismo no se producirá de una manera tan simple, tan necesaria y, por tanto, tan fácil de describir de antemano como ha creído Marx. La formación hegeliana de Marx lo ha conducido a admitir, sin ser generalmente consciente de ello, que la historia avanza (al menos con respecto a los pueblos supuestamente dotados de una civilización superior) bajo la influencia de la fuerza del misterioso *Weltgeist.* Este agente ideal impone al orden material la obligación de realizar un objetivo cuya concatenación lógica es descubierta por fin por los hombres de genio. Como todos los románticos, Marx ha creído que el *Weltgeist* opera activamente en los cerebros de sus amigos»[30].

Sobre la cuestión de la violencia, el elemento más notorio del mito proletario de Sorel, se mostró a menudo paradójico. El ingeniero burgués que llevaba una vida retirada con su mujer parece que buscaba deliberadamente *épater le bourgeois.* Su apología de la violencia asume numerosas formas. Asegura a los burgueses que la violencia siempre ha sido la expresión de la relación del hombre con el hombre. Los franceses de su época no deberían estar demasiado orgullosos de su labor de domar al hombre de su sociedad; éste seguía siendo más intratable que nunca, progresando precisamente en astucia –tema claramente nietzscheano y sobre el cual se extenderá posteriormente Freud–. Todos los grandes movimientos –el cristianismo, la revolución francesa– han tenido sus momentos violentos; ¿por qué suponer que la violencia desaparecerá de pronto de la naturaleza humana? Sin embargo, una vez que se ha descargado bien Sorel en este tipo de apología, dejará bien claro que él no es ningún apóstol de la violencia sangrienta. Para que sobreviviera el mito, era inevitable que se produjeran conflictos y enfrentamientos. Tenían que acabar chocando las dos moralidades opuestas del proletariado y de la burguesía. Si los trabajadores estaban bien organizados, no era necesario que el combate final fuera demasiado destructor de vidas humanas. El apaci-

[29] Cf. SOREL, *De l'utilité du pragmatisme*, 2.ª ed. (París, 1928).

[30] SOREL, *Les illusions du progrès*, ed. Marcel Rivière (París, 1927), pp. 345-350.

guamiento definitivo no tenía por qué tomar la forma de un desmoronamiento de la cultura, como habían profetizado algunos burgueses temerosos de las «clases peligrosas». Con argumentos que nos recuerdan por momentos los esgrimidos por Lenin, Sorel observa que en casi todos los conflictos son precisamente los burgueses quienes han acudido a la violencia. Como historiador aficionado, consuela a sus contemporáneos, toda vez que los incita a la batalla, con la reflexión de que el número de los mártires cristianos primitivos fue sin duda exagerado por los hagiógrafos.

Georges Sorel intenta conciliar a Proudhon y a Marx. De Proudhon hereda un odio profundo del Estado y sus instituciones, una emoción realzada por su experiencia de los regímenes parlamentarios de la Europa anterior a la Primera Guerra Mundial, una gran confianza en la espontaneidad y en las cualidades heroicas de los pequeños grupos que trabajan para ellos mismos, expresando sus voluntades en el trabajo y no en conciliábulos políticos, y, sobre todo, su admiración por los hombres ascéticos y autosuficientes. El sindicato libre, o la unión libre de los trabajadores a una pequeña escala, es la forma ideal de la vida proletaria que espera que triunfe sobre los financieros y políticos corruptos, especialmente sobre socialistas de la laya de Jaurès, que se elevan a la fama a fuerza de gastar saliva. De Marx hereda Sorel el mito del proletariado victorioso y su historia respectiva. No es el socialismo científico lo que le hace adherirse al marxismo, como tampoco el determinismo hegeliano ligado a dicha doctrina, sino la fuerza del mito proletario, encarnado en una clase que es preciso que crea por fin en su propio poder y virtud. La posición histórica del proletariado hace de éste un sujeto capaz de creer en la voluntad de su clase. Por otro lado, puede ser engañado por los políticos socialistas que intentan adormecerlo con el inevitable advenimiento de una sociedad marxista, con lo que acabará llevando una vida tan muelle y decadente como la de cualquier burgués. El marxismo burocratizado le arranca al proletariado su voluntad y espontaneidad, así como su energía vital. En el Proudhon anarquista Sorel reconoce el espíritu del futuro, y en Marx, despojado de su cientificismo positivista, la gran formulación del mito proletario.

Aunque en un momento jugó con la monarquía como una posibilidad, Sorel nunca creyó realmente en la potencia de ésta dado que sus jefes eran demasiado literarios y carecían de base popular. En realidad, Mussolini o Lenin tenían mejores perspectivas para desempeñar este oficio; tenían el genio suficiente para sacar a sus compatriotas del torpor del capitalismo financiero y de la corrupción de los charlatanes de la política. Podían conseguir lo que tanto había deseado Proudhon: dar rienda suelta a las energías, hacer de los hombres seres creativos, rescatándolos de la postración en que se hallaban. Esta amalgama del espíritu de la anarquía que destruye un orden viejo completamente podrido y el mito marxista de un orden arraigado en el brío del porletariado debe sus elementos a fuentes antagonistas; con todo, este procedimiento es más co-

rriente de lo que parece en la historia del pensamiento utópico occidental.

«Le Violent», como se le llamaba al caballeroso y pulido Sorel, propone una utopía de principios absolutos interiorizados por un proletariado heroico que alcanza las alturas de la capacidad humana en el curso de la lucha contra el orden burgués vigente y el Estado que lo apoya. Por supuesto, la conquista definitiva no tiene lugar dado que la utopía radica en el conflicto como tal. El progreso, como filosofía abstracta de la historia, es una ilusión; (hay que decir que, a este respecto, Sorel no se desmarca de muchísimos utópicos). Una concepción cíclica de la historia, incluso con un tono pesimista e irónico, ha aparecido a menudo combinada con una utopía activista. Aquí Sorel se acerca más a Proudhon que al Marx del eterno Sabath que seguirá al apocalipsis revolucionario. Sorel no apuesta por un hombre nuevo que perdure eternamente. Quiere hacer un guerrero noble y heroico del hombre que ve cotidianamente ante sus ojos; pero nunca se le ocurrió que este hombre dejara sus actividades normales y se elevara a una condición excelsa.

Como teórico populista –no se distingue precisamente por ser un gran pensador–, Sorel ha sido adaptado para diversos fines. Mussolini se inspiró, al parecer, en él, aunque la última interpretación del período formativo del pensamiento fascista italiano pretenda que Sorel fue leído por el duce sólo una vez que se había hecho con el poder y con el objeto de buscarse una ascendencia intelectual. En sus últimos años, Sorel gustó de encomiar a todo el que se exponía a luchar por su propio «mito», y, cuando el movimiento proletario francés se burocratizó, se volvió a la vez del lado de los derechistas de Action Française y del lado de Lenin, sin sentir ningún tipo de complejo, por considerlos agentes de la utopía heroica. La utopía heroica es un ingrediente esencial de los movimientos contemporáneos de la protesta violenta contra la injusticia social, siendo igualmente el motor que se esconde tras esa fuerza internacional tan poderosa e imprevisible que se llama terrorismo. El héroe de un grupo determinado suele ser un abyecto traidor para otro grupo.

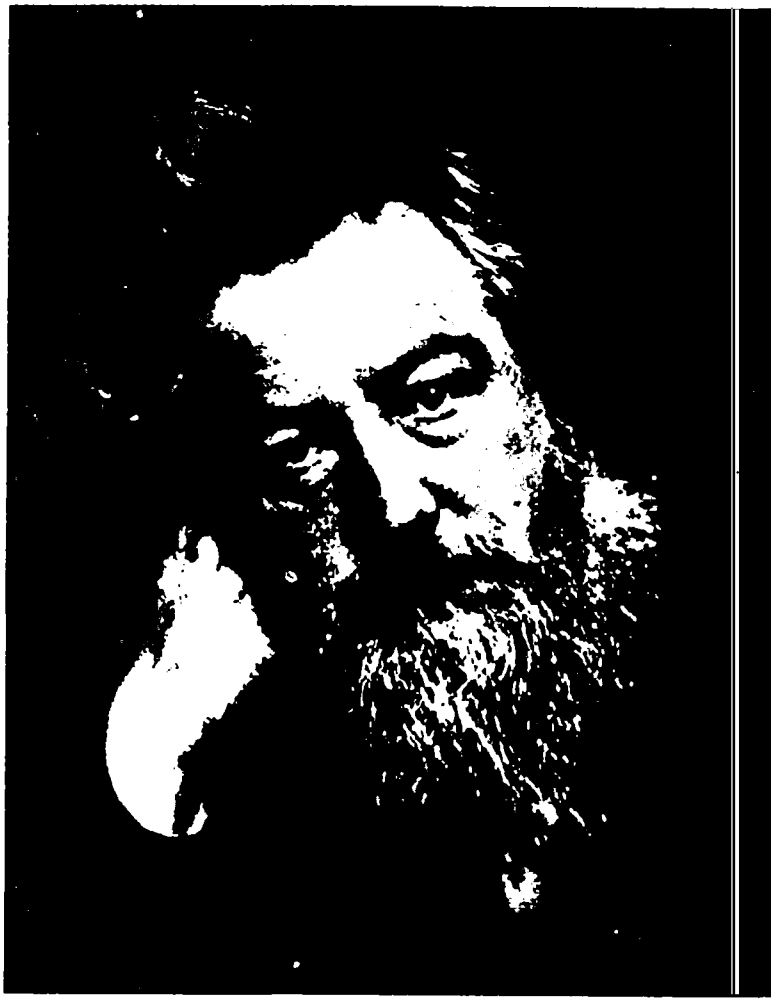
Es difícil mantener grandes números de individuos en un estado constante de fantasía heroica; sin embargo, los anales de la rebelión moderna abundan en protagonistas con un carácter ascético y heroico. Muchos de los poseídos por la abstracción de una utopía heroica se suelen deslizar de uno a otro ideal, revelándose relativamente indiferentes al contenido de la utopía. El nacionalismo, el anarquismo, el comunismo, e incluso la democracia burguesa, han producido respectivamente sus pléyades de héroes. Todas estas figuras máximas aparecen por lo general apoyadas por una retórica no muy diferente a la de Sorel, ejerciendo una atracción irresistible. Estos héroes nacen en todas las clases y naciones. A causa de los imperativos organizativos altamente sofisticados de la acción heroica, los jefes de los tiempos modernos suelen reclutarse entre las clases acomodadas.

El atractivo que sigue ejerciendo Sorel se debe probablemente a sus invectivas rotundas contra la hipocresía social y contra los ampulosos

principios oratorios. Convendría distinguir el mito soreliano de la gran mentira hitleriana, pues el mito no es una mera instrumentalidad ni un engaño, sino una moralidad, una manera de vivir que se convierte en verdad superior al ser abrazada por los heroicos adeptos. Sorel no fue un fabricante de imágenes ni un forjador de mitos. Encontró el inito en el corazón –en las emociones– de una nueva élite proletaria, de una potencial serie de héroes, y pretendió proteger el mito contra la destrucción en sus primeras fases, particularmente frágiles y vulnerables. En suma, pues, su utopía es una versión algo barroca de la fantasía humana muerte-resurrección. Se detecta una cierta aprensión en el pensamiento de Sorel. Si no hay una fuerza que lo impida, el mal que late en la naturaleza acabará triunfando; de ahí la necesidad urgente de una acción moral heroica para frenar este peligroso proceso. Cuando falta el mito, el entusiasmo moral, las sociedades tienden a tambalearse. En el fondo, esta doctrina no es muy distinta de la de Spengler o Toynbee. Los burgueses no tienen ninguna moral, había dicho el siglo anterior Saint-Simon; ninguna justicia, había precisado Proudhon; ningún mito, acusó Sorel.

PARTE VIII

EL OCASO DE LA UTOPÍA



William Morris
Frontis del libro de E. Cary
titulado *William Morris*, 1902

32

LA UTOPÍA VICTORIANA

Las primeras siete décadas del siglo XIX habían producido un vasto corpus de pensamiento polémico y crítico acerca de la naturaleza de la sociedad contemporánea, acompañado de grandes sistemas discursivos que asentaban los principios de un mundo futuro ideal. Durante este período hubo pocas novelas de verdadero valor que trataran de la sociedad utópica. El *Voyage en Icarie* de Cabet, el desengañado cuento de Hawthorne sobre Brook Farm, *The Blithedale Romance*, y el *Chto delat'?* (¿Qué hacer?) de Chernyshevskii, escrito en 1862 en la fortaleza «Pedro y Pablo» y publicado en 1863; todas estas obras reflejan el pensamiento utópico anterior más que dar cuenta del brío y complejidad de los grandes sistemas de la época. En el ámbito político europeo, el pensamiento utópico tiende a confundirse con los pronunciamientos revolucionarios solemnes o con los programas de partido de índole radical y no revolucionaria. El polemista utópico se encuentra a menudo ocupado en la formación de un movimiento social o de una alianza política, por lo que el pintar bonitos cuadros sobre el futuro, aunque a veces se acude también a ello, no parece gozar de mucha fama en cuanto a la captación de adeptos. Las más importantes demostraciones de la inevitabilidad de la utopía son o bien históricas y científicas, o bien cristianas y moralistas. La declaración de unos objetivos revolucionarios inmediatos –la carta inglesa, el derecho al trabajo de los franceses– o la promulgación de una serie de principios utópicos bastan para atraer a nuevos creyentes. Como las consignas son expresadas por vía oral, el solo sonido de las palabras infunde ya una disposición anímica adecuada. La auténtica humanidad, el final de la explotación, la fraternidad, el sufragio universal, la libertad, la igualdad: he aquí una lista de palabras mágicas en las que el nuevo adepto parece encontrar ya una cierta satisfacción de sus anhelos más expansivos.

Al iniciarse la década de 1870, y tras la derrota de la Comuna de París, va estando cada vez más claro, incluso para los militantes más fervientes, que no habrá una revolución mundial, al menos por un buen es-

pacio de tiempo, y que la nueva estructura social no se va a instalar de la noche a la mañana. Las guerras de los sistemas utópicos que habían tenido lugar en la primera mitad de la centuria seguían produciéndose todavía, pero eran libradas en secretos cónclaves revolucionarios o dentro de concilios a los que acudían partidos políticos reconocidos, cuyos programas de reforma radicales aparecían como empresas a desarrollarse a largo plazo. Con sus triquiñuelas, sus compromisos y sus luchas intestinas, las organizaciones radicales empezaron a parecerse terriblemente a los antiguos partidos políticos.

El resurgimiento de la novela utópica

Como la revolución propiamente dicha aparecía aplazada *sine die* y se desaconsejaba a la gente la acción directa, el panorama no podía ser más propicio para el renacimiento de la novela utópica. Su tónica general sería la de una edad no revolucionaria. Ni estridente ni violenta, tendría la misión de ofrecer una panorámica de color de rosa que sustituyera a la incitación a empuñar las armas. El entusiasmo que surgió entre los lectores de estas novelas, formando sociedades, clubes, e incluso asociaciones internacionales para debatir las cuestiones relativas a la vida ideal pintada por los autores, no podrá por menos de intrigar profundamente al analista del siglo siguiente. Que el *Looking Backward 2000-1887* (Mirando hacia atrás, 2000-1887), de Edward Bellamy (1888), el *Freiland: Ein sociales Zukunftsbild* (El país de la libertad: una imagen de la sociedad futura) de Theodor Hertzka (1890) y el libro de William Morris *News from Nowhere; or, An Epoch of Rest, Being Some Chapters from a Utopian Romance* (Noticias desde un lugar desconocido; o una época de tranquilidad, con algunos capítulos sacados de una novela utópica) (1890) infundieran en miles de personas el sentimiento de que estaban ante una visión sin precedentes es algo que nos resulta hoy difícil de creer, sobre todo considerando la prosa excesivamente didáctica y amazacotada de que se componen dichas obras. Con todo, estas innovaciones utópicas, en especial la de Morris, cobran un relieve especial si se las compara con los cientos de imitaciones que tuvieron, y que en su mayor parte no pasan de ser puros derivados, de un sincretismo y un aburrimiento sin par. Son como remiendos de utopías, y cualquiera que esté mínimamente familiarizado con la literatura utópica del XIX podrá detectar en dichas obrillas partes enteras copiadas de Fourier, Saint-Simon, Weitling, Proudhon, Marx y Auguste Comte. A Marx se le menciona raramente, lo que no quiere decir que esté ausente, ni mucho menos, de este tipo de escritos. Aunque se le lee poco, sus ideas no dejan de penetrar en el mundo intelectual. Incluso en las utopías novelísticas escritas para vaticinar una revolución marxista sangrienta, los nuevos visionarios, empapados de su pensamiento, proponen precisamente lo que menos le había gustado hacer a él: hacer un retrato detallado del futuro or-

den social. Paradójicamente, se asimilan las novelas utópicas, como el *Looking Backward* de Bellamy, con la propaganda comunista, y, si los grandes jefes marxistas, como Lenin, intentaron no violar la prohibición de Marx de describir el futuro, los oradores callejeros no dudaron muchas veces en sacar de estas novelas pasajes enteros para captar mejor la atención del público.

En el mundo marxista, Chernyshevskii es el único novelista utópico del XIX que ha gozado de una dispensa especial. En sus últimos años, Marx tuvo colgado en su estudio el retrato de este novelista, expresando a menudo su admiración por este revolucionario que se estaba consumiendo en las cárceles zaristas; Lenin vería en él a una gran socialista ruso[1]. La novela *¿Qué hacer?*, que presenta al nuevo ser humano en la persona del austero, heroico, racionalista y poco sentimental Véra Pávlovna, fundador de cooperativas de modistas, es poco marxista en espíritu, pues cree en la conversión mediante la persuasión; sin embargo, parece que ejerció un profundo impacto emocional en Lenin. Es de sobra sabido que el libro en cuestión fue el favorito de su hermano mayor, el revolucionario ejecutado por el régimen zarista, y que Lenin guardó como oro en paño el ejemplar de su hermano. Esta novela dejó al menos su huella en el título de uno de los pronunciamientos revolucionarios de Lenin más tajantes sobre la táctica comunista. Sin embargo, las otras novelas utópicas victorianas eran de una índole muy diferente, y de haberlas leído Marx, se habrían llevado los mismos calificativos despreciativos que se llevó el *Voyage en Icarie* de Cabet. En literatura, Marx tenía un gusto muy marcado por la tragedia –Shakespeare y los dramaturgos griegos.

Los espinosos problemas de las relaciones afectivas y psíquicas del hombre, particularmente su sexualidad, que tantos quebraderos de cabeza habían causado a los saint-simonianos y a los fourieristas, así como el prólogo apocalíptico estrechamente asociado a la utopía marxista, quedan superados en la utopía victoriana, ya que a los novelistas en cuestión sólo les interesa pintar agradables utopías, ya estén situadas en un socialismo estatal, en un socialismo libre o en un capitalismo de Estado. No hay sangre derramada en la transición que nos pintan estos libros del industrialismo anárquico a la agradable sociedad planificada. La familia victoriana queda intacta, con sus consabidas relaciones varón-hembra un tanto azucaradas y pudorosas. El trabajo, la producción y el consumo se organizan racionalmente de diversas maneras: instituyendo el libre crédito a la manera de Proudhon, creando asociaciones de obreros con acceso al libre capital sin ningún tipo de intereses, o formando unos ejércitos industriales bajo el control del Estado. La teoría del valor de Marx aparece a menudo en el trasfondo de estas descripciones de sociedades obreras. Cada hombre tiene derecho a los frutos de su trabajo; este es un principio

[1] V. Il. LENIN, *¿Qué hacer?*, trad. Editorial Progreso, de Moscú, Editorial Fundamentos (Madrid, 1975), pp. 3-188.

incontrovertible. El problema de estimar adecuadamente el valor de los diferentes tipos de trabajo permite la introducción de numerosas variaciones sobre el tema, y la mayoría de estas utopías no sirven más que para hacer soñar a un contable. La pereza está prohibida y las clases ociosas han desaparecido de raíz, ya que las utopías ofrecen igualdad de oportunidades a los que quieren trabajar y una igualdad básica a todos los hombres. El hambre, la necesidad, el desempleo y las enfermedades brillan igualmente por su ausencia. Se ofrece todo tipo de ayudas a los débiles, a los ancianos y a los niños. El incentivo no ha desaparecido de esta sociedad, pero las diferencias no son grandes; se conservan asimismo algunos elementos de la libertad económica, pero ello no da pie al empobrecimiento de nadie. El capital monopolista es universalmente reconocido como el mal número uno. El capitalismo de Estado regulado, o el socialismo de Estado igualmente regulado, sistemas en los que se recompensan los méritos y en los que vive la gente en una relativa igualdad, evitan los horrores de la revolución y permiten una fácil transición al nuevo orden.

Una manera de crear la nueva sociedad bajo una democracia constitucional es votar por el establecimiento de empresas estatales que atraigan trabajo y paguen a los obreros con títulos estatales de carácter no lucrativo, al tiempo que las empresas privadas verán cómo se les va la fuerza de trabajo y cómo su oro va perdiendo paulatinamente valor. Los antiguos explotadores tendrán que escoger entre quedarse con las manos cruzadas o buscar un trato igual en las industrias del gobierno. Toda la «revolución» está concebida como algo pacífico y gradual, necesitando para su consolidación no más de una generación. La amenaza marxista de la masacre de burgueses queda así ahuyentada, la guerra entre las clases no se materializará y la dictadura del proletariado no podrá instalarse jamás. No es de extrañar, con todo, que este fácil nacimiento de una nueva sociedad, tal y como lo contó Edward Bellamy, produjera mucha aprensión entre los intelectuales pequeño-burgueses y los artesanos cultos al producirse los graves disturbios de Haymarket en Estados Unidos.

Aunque muchas de las sociedades utópicas noveladas de la última parte del siglo XIX son socialistas por su carácter, su socialismo es menos global y decidido que el de la doctrina marxista. Al igual que el «revisionismo» de los socialdemócratas de final de siglo, toma distintas coloraciones según los distintos países del mundo occidental. Podría incluso renunciar al nombre de socialismo, a causa de las peligrosas asociaciones de éste, y llamarse nacionalismo, como en la obra de Bellamy. Oscar Wilde, George Bernard Shaw y los fabianos ingleses fueron socialistas utópicos de esta índole. En el mismo espíritu escribió Theodore Herzl su utopía sionista del socialismo estatal, *Old Newland* (La antigua nueva tierra). Esta utopía social podía incluso adoptar la forma de una aventura imperialista, sin conflictos, por supuesto: la obra de Herzka *Freiland* empezaba con una invasión pacífica de Kenia.

MIRANDO HACIA ATRÁS

Edward Bellamy, originario de Chicopee Falls, una pequeña población textil del Massachusetts occidental, editor de un periódico durante muchos años en Springfield; Theodor Hertzka, un economista vienés que se sintió de pronto poseído por la visión de su *Freiland* o tierra libre como solución a la lucha de clases en Europa, y William Morris, el prerrafaelista de Oxford que siempre se consideró un discípulo de Karl Marx, forman una terna bastante curiosa. Y, sin embargo, sus novelas, que fueron leídas sin duda alguna por más gente en el siglo XIX que los escritos juntos de Saint-Simon, Fourier, Comte y Marx, rezuman un espíritu común que las emparenta de algún modo... El socialismo victoriano es tal vez la mejor etiqueta que pueda colgarse a sus enseñanzas. Ya escribieran bajo el reinado de la gran Victoria propiamente dicha ya bajo el emperador Francisco José ya bajo el presidente Grover Cleveland, sus utopías reproducen la misma atmósfera plácida en la que personas de ambos sexos amantes de la solidaridad y de un ideal comunal, ejercen sus anémicas y desapasionadas actividades y cultivan sus relaciones un tanto sosas. Los artificios literarios que emplean estas utopías difieren entre sí. El héroe de Bellamy, un auténtico bostoniano que padece insomnio, es hipnotizado en un cuarto subterráneo donde ha buscado refugio y se despierta en el año 2000. Por su parte, Hertzka habla de la colonización de una parte del territorio de Masai. Y el héroe de Morris tiene una visión mientras está echado en la cama en una sórdida pensión del barrio londinense de Hammersmith. Sin embargo, aunque se mezclaran las gentes que aparecen en sus novelas, no se produciría ningún cambio sustancial en sus entornos utópicos. Como tampoco serían ajenos a este mundo imaginario los ciudadanos de otras utopías compuestas en el mismo período –el brillante escritor Anatole France también se vio tentado por este género en su obra *Sur la pierre blanche* (La piedra blanca), 1903–. Las sociedades imaginadas por Julio Verne lo más que hacen es añadir más cantidad de elementos futuristas y proféticos a los sencillos esbozos de Bellamy, que presentan la vida del XIX como una utopía plácida y confortable, pese a la creencia del autor en la doctrina del avance espiritual. A pesar de su bagaje socialista, son utopías esencialmente nostálgicas que se diría han logrado domar, o esquivar, el dinamismo de la civilización científico-industrial.

A pesar de lo poco novedoso que es el tema de *Looking Backward*, el ideal psicológico explícito que quiere Bellamy para su sociedad tiene una cierta dosis de interés: la perfección aparece definida como el negativo de la realidad presente, como el reverso de lo que él veía en las multitudes solitarias del Boston de la década de 1880, «rostros que no transparentan ningún gesto de arrogancia o de servilismo, de envidia o de avaricia, de ansiosa solicitud o de emfebrecida ambición; siluetas majestuosas de hombres y mujeres que no saben lo que es el temor al prójimo ni la de-

pendencia del mismo»[2]. La utopía había vuelto a la tranquila felicidad, encarnada en la gentileza victoriana. La magnificencia no se erradica por completo, sino que se le asignaba «la residencia de los palacios fastuosos»; las viviendas, sin dejar de ser sencillas, estaban llenas de comodidades[3]. En toda esta utopía late el concepto rousseauniano de independencia con una cierta impregnación americana. La intrepidez del hombre de la frontera o del colono –que tiene también mucho de mito– forma parte integrante de la temática. Así pues, *Looking Backward* tiene dos temas centrales: el más obvio es la superioridad de los goces del año 2000 en comparación con los sinsabores de 1887; el otro es una gran añoranza de una América primitiva y utópica que ya ha dejado de existir. En un *postcriptum* que toma la forma de una carta al editor del *Boston Transcript*, Bellamy reivindica claramente un lugar entre los progresistas, con sentimientos parecidos en parte, quizá inconscientemente, a los del primer Saint-Simon: «*Looking Backward* ha sido escrito con la creencia de que la edad de oro está ante nosotros y no detrás de nosotros, y que no está precisamente muy alejada»[4].

La ambivalencia victoriana hacia la sexualidad que impregna las novelas de Bellamy aparece a las claras en uno de sus cuadernos de notas (actualmente en Harvard), donde la retórica suena como un travestimiento de las clásicas figuras del lenguaje: «De este modo las pasiones, las más fuertes de todas, que hasta ahora se han dirigido principalmente a la conservación de la naturaleza del hombre en sus vertientes sexual y familiar, serán dirigidas al avance y a la elevación del ser humano; justo lo que ocurre con un barco de vapor cuando, empujado por la tempestad, tiene que utilizar todas sus energías de vapor para no ir a la deriva; pero, cuando cesa el temporal, con la ayuda de la misma energía, vuelve a su itinerario normal al igual que un ferrocarril»[5]. La idea de sublimación no había tenido nunca una expresión más tecnológica –aunque no muy poética en este caso.

A Bellamy le preocupa mucho más el problema de los incentivos en una economía socialista que a ningún otro gran utópico de la era victoriana; su receta al respecto es una mezcla de premios de tómbola y de solapadas amenazas de severa privación. Prácticamente todo el mundo re-

---

[2] Edward BELLAMY, *Looking Backward, 2000-1887* (Boston, 1888), p. 438. Otras obras relevantes de BELLAMY son *The Duke of Stockbridge: A Romance of Shay's Rebellion* (Nueva York, 1900); *Equality* (Nueva York, 1897), una continuación de *Looking Backward; Plutocracy or Nationalism-Which?*, ponencia presentada en Tremont Temple el 31 de mayo de 1889 (Boston, 1889); *The Programme of the Nationalists* (Nueva York, 1894). Sobre Bellamy, cf. Sylvia Edmonia BOWMAN y col., *Edward Bellamy Abroad. An American Prophet's Influence* (Nueva York, 1962); Sylvia Edmonia BOWMAN, *The Year 2000. A Critical Biography of Edward Bellamy* (Nueva York, 1958).

[3] BELLAMY, *Looking Backward* (1888), p. 438.

[4] BELLAMY, *Looking Backward* (Nueva York, New American Library, 1960), p. 222. Las citas posteriores se refieren a la edición de 1960.

[5] Cuadernos de Edward Bellamy, Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass.

cibe dichos premios; sólo los más incompetentes y los holgazanes empedernidos se quedan sin recibir premio alguno a lo largo de sus vidas laborales. Son numerosas las graduaciones y las pequeñas promociones al interior de cada clase, pues se pretende que no quede la mínima forma de mérito sin ser debidamente reconocida. De todos modos, siempre se percibe la amenaza del palo en el trasfondo. Bellamy no comparte la confianza hacia la naturaleza mostrada por William Morris o incluso por Hertzka; no puede ocultar su formación calvinista. Aunque la descripción de las sanciones crueles no ocupan mucho espacio, éstas son invocadas contra los tramposos del ejército industrial: «Un hombre que, gozando de la plenitud de sus capacidades, se niegue insistentemente a cumplir con su deber, será sentenciado a reclusión solitaria a base de pan y agua hasta que vuelva a la razón»[6].

Los sueldos son iguales, y los hombres anhelan un estatus honorable más que la riqueza. Cuando Bellamy quiere marcar las diferencias en la profesión, recurre a un elemento sacado de la antigua tradición de la sociedad occidental que goza de la bendición de Platón y Hesíodo, a saber, una variante del mito de las tres razas metálicas: «Cada industria tiene un signo emblemático –explica el doctor Leete al personaje que sueña despierto–, y esto, en la forma de un distintivo metálico tan pequeño que casi no se ve a no ser que te fijes muy bien, constituye la única insignia que llevan los hombres del ejército [industrial], salvo en los casos en que la conveniencia pública exige un uniforme especial. Este distintivo es idéntico en la forma para todos los grados de la industria, pero mientras el distintivo del tercer grado es de hierro, el del primero es de plata y el del segundo es dorado»[7].

Los hombres se esfuerzan en sus trabajos sin pensar en recompensas económicas, ya que los altos puestos de la nación los ocupan las personas de clases elevadas. La graduación en el ejército industrial es el único camino para el honor y el prestigio, salvo en el arte y en las profesiones liberales. Las distinciones basadas en el mérito y no en la riqueza son buenas de por sí, reconociéndose el valor intrínseco del estatus y del consiguiente respeto. Existen también unas cuantas gratificaciones, privilegios menores y ciertas inmunidades de que gozan los hombres que llegan a la clase superior. El esfuerzo está debidamente recompensado; pero, si se escoge a los más fuertes para el puesto de jefe por el «interés de la comunidad»[8], el principio de igualdad no es violado en su esencia. En las esferas más elementales, los hombres siguen sintiéndose espoleados por una necesidad profunda de alcanzar grandes metas. La aristocracia del mérito no tiene que ver nada con la exhibición o la pomposidad. Pretende originar lo menos de envidia posible entre los menos afortunados; con todo, se ofrece permanentemente a los ojos de cada persona la sonriente perspectiva de alcanzar un grado superior al que posee. La de

[6] BELLAMY, *Looking Backward*, p. 95.
[7] *Ibid.*, p. 94.
[8] *Ibid.*, p. 97.

Bellamy es una meritocracia sutilmente escalonada, combinando sabiamente la competitividad americana con una sociedad acomodada de relativa igualdad en cuanto a bienes y servicios.

En la organización nacional del trabajo, con sus numerosas oficinas de empleo, cada persona selecciona natural y espontáneamente «el arnés que le cae mejor... y que menos le molesta»[9]. Las aptitudes naturales y la educación obligatoria son las claves del sistema; ni consideraciones mercenarias ni prejuicios sociales vienen a dificultar la elección del trabajo en la sociedad. No obstante, el arnés se erige como un símbolo importante de la nueva sociedad. Todos tienen que poner su grano de arena y ponerse el arnés que mejor les convenga, de lo contrario el sistema acabará desvirtuándose. El trabajo no aparece idealizado; es una obligación desagradable, con la que hay que cumplir de la manera más digna y expeditiva posible. Las horas de trabajo no son muchas, existen vacaciones regulares, y la gente suspira por el momento de su liberación del ejército industrial a los cuarenta y cinco años, épocas en que empieza lo mejor de la vida. La longevidad hace de este período final la parte más importante de la vida. Se da una inversión de los valores contemporáneos relativos a las fases de la vida en el ciclo epigenético.

Las mujeres participan también en las tareas del ejército industrial, pero como fuerza auxiliar bajo sus respectivos generales, quienes, por cierto, ocupan un escaño en el gabinete presidencial. El matrimonio no exime a las mujeres del servicio de trabajo. Como explica el doctor Leete, éstas «no tienen ahora responsabilidades domésticas, como ya sabe, y el marido ha dejado de ser como ese niño grande por el que hay que velar constantemente»[10]. Nuestro buen doctor contrasta la suerte que tienen las mujeres de su sociedad con la vida agobiante e infeliz que llevaron en el siglo XIX, época en la que, aun cuando pertenecieran a una familia rica, su horizonte no iba más allá de la vida familiar y no tenían «acceso al mundo exterior de los negocios humanos» donde pudieran desintoxicarse un poco de las pequeñas preocupaciones cotidianas. El símbolo de la igualdad de la mujer en el Boston reformado es la tarjeta de crédito, que representa una suma igual de importante que la concedida a los hombres. Pero un estatus igual no implica una mentalidad unisex; las diferencias entre los sexos se acentúan al contrario en vez de reducirse, con el resultado de que cobran nuevo valor «los atractivos de cada sexo». Como ambos tienen los mismos derechos, privilegios y deberes, las chicas ya no tienen razones para desear haber nacido chicos, los padres dejan igualmente de preferir hijos varones' toda vez que, al no existir problemas para ganarse la vida, se reservan más energías a las pasiones delicadas. Más aún, el poder de las mujeres para transmitir la felicidad a los hombres crece proporcionalmente a su dicha aumentada[11].

---

[9] *Ibid.*, p. 101n.
[10] *Ibid.*, p. 172.
[11] *Ibid.*, pp. 174-175.

Cuando el doctor Leete trata de explicar qué es lo que sustenta a esta sociedad, acude al principio, o sentimiento, de comienzos del XIX de la solidaridad o humanidad o fraternidad del hombre. «El título de cada hombre, mujer y niño para exigir los medios para vivir se apoya en una base tan llana, tan amplia y tan simple como puede ser el hecho de que son seres de una misma raza, miembros de una sola familia humana»[12]. Mediante la educación, estas frases tan bonitas se tornan «tan reales y vitales como la fraternidad física»[13]. Por su parte, Hertzka prescinde prácticamente de este tipo de emociones; intenta construir su sociedad sobre el viejo interés utilitario. En Morris, el propio sistema genera la fraternidad como la llama genera el calor. Bellamy, en contestación a la pregunta de si todos tienen derecho al mismo sustento, acude de nuevo a un argumento económico basado en una pretendida teoría del valor marxista: todos nosotros hemos heredado en nuestra generación los logros tecnológicos acumulados por las anteriores generaciones de la humanidad, y todo individuo que viva actualmente tiene derecho a una parte igual de este gran pastel[14]. La humanidad del pasado es como un cuerpo creador de valor mediante el trabajo, de cuyos productos somos nosotros los legítimos herederos.

Pero, al final, la justificación del sistema es su eficacia racional y su carencia de desperdicios. En este punto introduce Bellamy una analogía un tanto ominosa: «La eficiencia de la fuerza de trabajo de una nación, bajo el liderazgo múltiple del capital privado, aun cuando los líderes no sean enemigos mutuos, es parecida, si se la compara a la que se logra bajo un solo mando, a la eficiencia militar de la plebe desmandada o de una horda de bárbaros con múltiples jefezuelos, comparada con la de un ejército disciplinado bajo el mando de un solo general –pongamos por ejemplo la capacidad bélica del ejército alemán en la época de Von Moltke–»[15].

La tierra libre de Hertzka

El doctor Theodor Herztka formó parte de la escuela manchesteriana de los economistas austriacos; en 1872 fue nombrado editor de temas económicos del *Die Neue Presse*, el periódico más importante de Viena; y en 1886 escribió una obra de tono serio titulada *Die Gesetze der sozialen Entwicklung* (Las leyes del desarrollo social). Poco después, este respetable mentor de la burguesía austriaca tuvo una súbita iluminación, publicando una novela utópica llamada *Freiland* (Tierra libre), una visión de la sociedad futura. El economista convertido en novelista obtuvo

[12] *Ibid.*, p. 100.
[13] *Ibid.*, p. 99.
[14] *Ibid.*, p. 100.
[15] *Ibid.*, p. 165.

un éxito instantáneo: la edición alemana de 1890 fue inmediatamente traducida al inglés, y en numerables ciudades y poblaciones de Alemania y Austria empezaron a organizarse «sociedades Freiland», algo muy parecido a la multiplicación espontánea de «sociedades Bellamy» más o menos por la misma época. En una reunión de la «International Freeland Society», celebrada en Viena, se anunció que se había puesto a disposición de la sociedad una buena extensión de tierra en el Africa occidental británica.

En la introducción a su novela, Hertzka se reconoce discípulo de Mill, Marx y Darwin, y declara que su sociedad es una combinación de sus ideas, despojadas de sus nociones erróneas y odiosas. El nuevo orden será todo lo liberal y libre que hubiera deseado Mill, y además emancipará a la humanidad de las crisis periódicas de superproducción y de los catastróficos conflictos de clase que constituyen la pesadilla del mundo europeo. La sociedad tecnológica seguirá funcionando, pero no estará indisolublemente unida al sistema de tarifas protectoras, de los carteles, de los trusts, de las agitaciones gremiales y de las huelgas. Todos estos males son manifestaciones de la desesperada resistencia de unas clases inmersas en la producción y que no pueden evitar la anarquía engendrada por el régimen monopolista. Es absurdo que la tecnología avanzada y las crecientes facilidades en la producción de la riqueza tengan como únicos resultados la miseria y la ruina.

Darwin suministró a Hertzka las metáforas que necesitaba sobre la necesidad del hombre de ajustarse a su nuevo entorno tecnológico: o se adapta o acabará pereciendo. La ley de la evolución de la naturaleza de Darwin enseña a Hertzka que, cuando las disposiciones sociales dejan de ser óptimas y ya no corresponden a las condiciones contemporáneas de la existencia humana, tienen que ser sustituidas por otras sin más demora. «Pues en la lucha por la vida, lo que se ha quedado anticuado no sólo *puede*, sino que *debe* ceder el lugar a lo que está más en armonía con las condiciones del momento»[16]. Parece como si se hubiera hecho un revoltijo a base de Darwin y Marx. Marx se había equivocado al pretender que el capitalismo detenía el crecimiento de la riqueza con sus crisis de superproducción en el mercado; el sistema de la época estaba viciado porque impedía el consumo del producto sobrante. Si se lograra inventar un mecanismo para aportar capital sin infringir la libertad individual ni violar la justicia, y si se pudiese suprimir los intereses sin recurrir a controles de tipo comunista, nacería entonces un orden social libre de índole capitalista, basado en la asociación. El fácil crédito y la abolición de los monopolios nos permitiría gozar de las ventajas de los dos mundos. La libertad individual quedaría asegurada y se ahuyentarían así los males del capitalismo que inhibían en ese momento la práctica del consumo. Nuestro se-

[16] Theodor HERTZKA, *Freeland: A Social Anticipation*, trad. inglesa de Arthur Ransom de *Freiland: Ein Sociales Zukunftsbild* (1890) (Londres, 1891), prólogo, p. vii. Hertzka escribió asimismo *Die Gesetze der sozialen Entwicklung* (Leipzig, 1886), y *Eine Reise nach Freiland* (Leipzig, 1886), una continuación de *Freiland*.

sudo economista se vuelve ditirámbico: «Mi intenso placer al hacer este descubrimiento me quitó la calma necesaria para proseguir las investigaciones abstractas que había acometido. Ante los ojos de mi mente aparecerían escenas que el lector hallará descritas en las siguientes páginas: cuadros vivientes de una sociedad basada en la más perfecta igualdad y libertad, y que no necesita para hacer esto realidad más que la voluntad de unos cuantos hombres decididos»[17].

Hertzka se compara con Bacon: así como su precursor del siglo XVII había abandonado sus estudios científicos durante un período de tiempo con objeto de componer una *Nueva Atlántida*, así también interrumpía Hertzka sus compromisos académicos para escribir «un romance político» basado en la pura realidad[18]. Los primeros fundadores de Tierra libre no serían unos filántropos, sino unos hombres testarudos que obraran por el exclusivo interés egoísta. La unidad estructural será la organización voluntaria de los trabajadores en una ocupación específica, unidos con objeto de conseguir el producto total de su trabajo y disponiendo de un crédito generosamente concedido sin recargo alguno. Este tipo de organización tenía que purificarse de cualquier resto de la antigua y servil relación del obrero con el patrono, resolviéndose así felizmente el problema de la emancipación social[19]. El desiderátum de una empresa industrial libre y en cooperativa aparece expresado en un ejemplo: para abrir una fábrica de hierro en Tierra libre no es necesario que los propios obreros estén versados en todos los aspectos de la fabricación del hierro. Lo único que han de saber es qué clase de personas tienen que colocar a la cabeza de la empresa y cómo delegar en ellas la autoridad suficiente para que el trabajo salga a la perfección, al mismo tiempo que las riendas de la organización siguen estando entre sus manos. Para que se ponga en marcha el sistema racional y liberal de Hertzka se elige un comité para la distribución de los fondos de entre las asociaciones de trabajadores solicitantes de capital. Después, cuando ya se hayan recuperado los desembolsos iniciales mediante aventuras provechosas, el capital sobrante será tan grande que el crédito se dará a pedir de boca. El principio básico de *Freiland* es que cada ciudadano tiene derecho a los frutos del capital real existente, que es de por sí inapropiable. La transparencia y la publicidad universal podrá fin a los secretitos y conspiraciones de los monopolios. El incentivo sigue siendo el interés personal, pues cada miembro tiene derecho a beneficios netos proporcionales a la cantidad de trabajo prestado. Se destinan algunas cantidades de dinero a ayudas a los obreros más viejos, y la paga de los administradores se determina dando a su participación un valor medido en horas normales de trabajo.

La parte central de la novela está dedicada al relato del asentamiento de los primeros colonos en Tierra libre, los cuales aceptaron completa-

[17] HERTZKA, *Freeland*, pról., p. XXI.
[18] *Ibid.*
[19] *Ibid.*, p. 95.

mente los principios de la asociación, así como a las narraciones que hacen testigos presenciales de esta sociedad en pleno funcionamiento. Los miembros de dicha sociedad, que se reunieron en La Haya, bajo la dirección del economista Karl Strahl, adoptaron todas sus decisiones por unanimidad y resolvieron establecer su utopia en Kenia entre los nómadas Masai. Se escogió Africa para evitar la colisión con las sociedades civilizadas, lo mismo que los primeros utópicos habían buscado en su tiempo refugio en el Oeste próximo americano. El emplazamiento de la colonia era un distrito montañoso al este del Victoria Nyanza, entre las latitudes 1° Norte y 1° Sur, y entre las longitudes 34° Oeste y 38° Este. En la planificación del asentamiento de colonos pidieron cuatro morteros de acero ligeros de la empresa Krupp en Essen. El objeto de esto no era servirse de esta máquina mortífera como arma contra eventuales enemigos, sino, de surgir la ocasión, mantener la paz con más facilidad mediante el terror que infundirían los morteros[20]. Cuando una avanzadilla de los habitantes de Tierra libre se entrevistaran con los Masai, se les aseguró que no se les obligaría a ceder un solo palmo de terreno, aun cuando los europeos tuvieran recursos para hacerlo. No obstante, si no se les garantizaba el libre tránsito por el territorio Masai, no tendrían más remedio que servirse de los medios apropiados para imponer su voluntad[21]. Si los antiguos viajeros a la utopía habían tenido que hacer frente a terribles tormentas y naufragios, los obstáculos de los optimistas colonizadores de Tierra libre son mucho más fáciles de superar. La expedición a su patria escogida transcurre como un safari bien organizado: basta con tirar unas salvas de cañón para que los más feroces salvajes se transformen en gente mansa.

Las personas que visitan las colonias unas décadas después se encuentran con una sociedad deliciosamente rodeada de todas las comodidades del capitalismo, con la libertad del liberalismo, la seguridad del socialismo y la algarabía de los carnavales del Wienerwald. En el palacio nacional de Tierra libre tienen sus sesiones doce comités de administración y doce cuerpos de representantes. Por lo demás, descubren un país de asociaciones de obreros abiertas a todos los nuevos que quieran unirse en una tarea concreta. Existen grandes departamentos de estadística, grandes almacenes y muchos bancos; sin embargo, los habitantes economizan muchos gastos públicos, ya que no necesitan ni jueces, ni policía ni soldados. A los delincuentes se les considera gente moralmente enferma y reciben un tratamiento médico. Las maestras que han acudido a la colonia encuentran en seguida buenos maridos, formando matrimonios ideales. Un diplomático italiano que pasó una temporada entre estos habitantes cuenta lo mucho que le encantaron las graciosas y elegantes mujeres, vestidas con muchos colores a la usanza de la antigua Grecia. Todos están «culturizados», incluso los que se ocupan de cavar en la tierra, general-

[20] *Ibid.*, p. 11.
[21] *Ibid.*, p. 30.

mente negros con un nivel de civilización más elevado que los campesinos europeos. Todo el territorio es como un edén, iluminado por faroles eléctricos. «Imagínese un jardín de cuentos de hadas cubriendo un espacio de unas cuarenta millas cuadradas, poblado de miles de casitas diseñadas con un gusto exquisito y de cientos de palacios de fábula; añádanse los perfumes embriagadores de todo género de flores y el canto de los innumerables ruiseñores, y póngase todo esto en el marco de un paisaje tan grandioso y pintoresco como imaginarse pueda; y luego, si su fantasía es lo suficientemente poderosa, podrá hacerse una idea de la delicia que me embargó al ver la maravillosa ciudad... En muchas de las casas por las que pasábamos se podían percibir sonidos de gozo y júbilo... las orillas del lago estaban llenas de vida hasta altas horas de la noche... Sobre amplias terrazas aireadas, así como en los jardines que las rodeaban, deambulaban o estaban sentados grupos más o menos numerosos de gente entregada a la charla amena. Era como un concierto formado por el tintineo de la vajilla, por las notas propiamente musicales y por las risas argentinas; en suma, todo contribuía a dar la impresión de que las noches estaban reservadas al recogijo popular»[22]. Una nueva era se había inaugurado en la arquitectura, cuya nobleza de formas rivalizaban con la griega y cuya grandeza superaba a los más impresionantes monumentos egipcios[23]. Los baños públicos eran lujosísimos, como también lo eran los teatros, los palacios de la ópera y las salas de concierto. Las casas privadas eran de un aspecto muy interesante, mitad moras, mitad griegas. Hertzka salía con esto al paso de la acusación de aburrida uniformidad que habían originado utopías como la de Cabet.

La utopía de la Jauja de la comedia ática, con su abundancia de placeres sensoriales, renace con un sello típicamente victoriano. La tecnología y una organización racional del trabajo sustituyen a la magia de antes, imprimiendo un toque de verosimilitud a esta sociedad imaginaria, pero también, por desgracia, una nota de terrible seriedad. *Freiland* es un mundo mecanizado, lleno de teléfonos y de robots que ahorran esfuerzos, como en el *Looking Backward* de Bellamy. El aire está artificialmente refrigerado, ligeramente «ozonizado». El diplomático italiano recibe un mejor servicio por parte de los «esclavos de hierro» que el que recibiera en el mismísimo Hotel Bristol de París. El problema de los sirvientes ha desaparecido: basta con pulsar un botón para que aparezca un obrero de una Asociación para la Prestación de Servicios Personales. Mientras duermen los miembros de la familia, el obrero de la Asociación hace la limpieza, moviéndose con tal celeridad que bastan 181 horas de trabajo humano al año para mantener limpia la casa. La concurrencia entre las asociaciones de servicio personal hace que la ayuda doméstica esté al día

[22] *Ibid.*, p. 190.
[23] *Ibid.*, p. 202.
[24] *Ibid.*, p. 190.

y que sus miembros sean unos artesanos ejemplares. En las comidas de sociedad no hay camareros que puedan inhibir a los comensales. Existe una gran bandeja en el comedor que ofrece «una serie inagotable de comestibles». La Asociación para la Comida dispone de platos calientes y fríos en compartimientos separados y se encarga del lavado de los platos. Los habitantes usan para desplazarse velocípedos cuya fuerza motora radica en la elasticidad de un resorte espiral ajustado debidamente en los talleres de la Asociación para el Transporte. Este vehículo puede alcanzar la velocidad de once millas la hora para el recorrido de doce millas, tras el cual hay que cambiar los resortes en una estación de servicio. Los barcos a vapor del lago no despiden humo ni tampoco ensordecen sus sirenas. A pesar de lo dicho, la atención al confort material no conlleva el descuido de la vida mental. «Las academias, los museos, los laboratorios y las instituciones para la experimentación y la investigación parecen no tener fin»[25]. Las bibliotecas han perdido su aspecto frío y académico y la fama de recintos sagrados; además de guardar libros, sirven de cafeterías y de salones de conversación, amenidades que corren a cargo de la Asociación para el Suministro de Refrigerios, y la gente acude a ellas para estudiar, para entretenerse hojeando libros bonitos o simplemente para charlar con los conocidos[26].

Las instituciones sociales de beneficiencia se encargan de disminuir la incidencia de las enfermedades; las personas indispuestas son internadas en sanatorios bien acondicionados, y esto sin mirar el nivel económico de las mismas. Los médicos son funcionarios del Estado que han superado un número determinado de pruebas; los estudiantes de medicina suelen acompañar a los titulares en sus visitas a los enfermos. Tampoco se infringe la libertad en este ámbito, en el sentido de que todo el que lo desee puede practicar libremente la medicina; ahora bien, será dificilísimo que los pacientes acudan a este tipo de doctores.

Los habitantes de Tierra nueva aparentan menos años de los que en realidad tienen, y en sus semblantes se refleja la bondad y la nobleza del corazón. La tónica de esta sociedad es tan alegre y agradable que resulta difícil recordar que en el preciso momento en que Hertzka se hallaba componiendo su utopía africana en Viena, Sigmund Freud estaría haciendo descubrimientos que asestarían como golpe de gracia a tales fantasías, al menos durante toda una generación.

Morris desde su utopía

En la obra de William Morris, *News from Nowhere* (Noticias desde ningún sitio), un viejo anticuario define sucintamente el principio fundamental de la nueva sociedad como «la libertad de cada persona para ha-

[25] *Ibid.*, p. 202.
[26] *Ibid.*, p. 203.

cer las mejores cosas posibles»[27]. Este ideal se basa en toda una serie de presupuestos: que existe una cosa que se llama una capacidad excepcional en cada hombre, que si los hombres fueran libres elegirían expresar esta capacidad excepcional, y que era mejor organizar la sociedad sobre la base de estas capacidades excepcionales. Más allá de la necesidad innata de autorrealización, los hombres buscan una gran variedad de cosas; pero hay algunas que quieren realmente, en contraste con otras que sólo aparentan querer. El discernimiento de esta distinción es la clave psicológica de la utopía de Morris.

La psicología utópica simplista generalmente daba por sentado que, si un grupo de gente expresaba sus reivindicaciones colectivas y publicaba un manifiesto, tal grupo quería decir realmente lo que afirmaba, o que sabía lo que quería, por así decir. Ya desde Tomás Moro, los utópicos habían distinguido entre los deseos legítimos y los deseos que se tenían que reprimir. En Morris, la respuesta es a primera vista más sutil. La gente quiere sólo *algunos* de los productos del trabajo; los deseos de otros productos son facciosos o falsos. Morris analiza el antiguo sistema económico y lo considera sobrecargado de «necesidades» falsas y artificiales creadas por el mercado capitalista en una sucesión sin fin. En su sentir, éstas no tienen nada que ver con las necesidades auténticas, pero el malvado sistema capitalista ha incapacitado a la gente para percibir la diferencia. Lógicamente, en su empeño por acaparar cada vez más bienes supuestamente útiles, los hombres se matan a trabajar. El trabajo en sí no es un mal, ni mucho menos; lo que hace terriblemente infelices a los hombres es una sobredosis de trabajo, que los embota además para percibir nada que esté relacionado con la belleza. La economía de mercado ha obligado a los hombres a trabajar para conseguir productos superfluos que luego no saben en qué emplear. Un consumo artificialmente simulado los ha ligado así de manera inextricable al sistema. Cuando sus cadenas quedaran rotas gracias a la revolución y, en buenas condiciones para hacer un análisis e intentaran conocer sus auténticas necesidades, los habitantes de Ningúnsitio descubrirían que sólo tenían que realizar un trabajo médico para satisfacer sus necesidades. La utopía de Narcis es en anti-

[27] William MORRIS, *News from Nowhere; or An Epoch of Rest, Being Some Chapters from a Utopian Romance* (Londres, 1891), p. 128. Esta obra apareció primero por capítulos sueltos en *Commonwealth* en 1890. Para otras obras de Morris, cf. *The Collected Works*, con una introducción de su hija May Morris, 24 vols. (Londres, 1910-1915); *Atlanta's Race, and Other Tales from The Earthly Paradise*, ed. O. F. Adams (Boston, 1888); *Chants for Socialists* (Londres, 1885); *Communism: A Lecture by William Morris*, panfleto fabiano n.º 113 (Londres, 1903); *The Earthly Paradise: A Poem*, 4 vols. (Boston, 1869-1871); *Gothic Architecture: A Lecture for the Arts and Crafts Exhibitions Society* (Hammersmith, 1893); *Political Writings*, ed. con intro. de L. Morton (Londres, 1973); Peter FAULKNER, comp., *William Morris: The Critical Heritage* (Londres, 1973). Sobre William Morris, véase R. Page ARNOT, *William Morris: The Man and the Myth, Including Letters of William Morris to J. L. Mahon and Dr. John Glasse* (Londres, 1964); Philip HERDERSON, *William Morris: His Life, Work and Friends* (Londres, 1967); James W. Hulse, *Revolutions in London: A Study of Five Unorthodox Socialists* (Oxford, 1970); P. MEIER, *La Pensée utopique de William Morris* (Paris, 1972).

fourierista y antiexpansiva, pues la multiplicación de los deseos y la amplificación y orquestación de los mismos no son cosas buenas de por sí. Si se les permitiera obrar sin coacción alguna, en total libertad de movimientos, los hombres no desearían ningún tipo de excesos. Fourier había exhibido constantemente ante sus potenciales conversos la abundancia reflejada en el mito de la antigua Jauja –una plétora de delicias gastronómicas en cada una de las seis o siete comidas diarias que se servían en el falansterio–. Los restaurantes públicos de Morris sirven comidas casi con cuentagotas. Sus ciudadanos no buscan grandes gratificaciones de índole oral o genital (a imitación del Morris de la vida real).

Morris parte a menudo del polo opuesto del problema suntuario para plantear la cuestión de cuál es el trabajo intrínsecamente bueno y cuál el intrínsecamente malo. Una respuesta es que el trabajo conducente a la producción de bienes falsos y adulterados es malo. Otra respuesta la tenemos en una discusión acerca de la maquinaria: sólo el trabajo que es agradable es bueno. Aquí volvemos al mundo fourietista, si bien con una diferencia. La concepción del trabajo atractivo ha sido tomada de Fourier, pero el principio básico de la atracción ha cambiado. Mientras que para Fourier el trabajo sólo es soportable combinado con relaciones libidinales, para Morris la atracción radica en la satisfacción de una necesidad artística que late en el interior del hombre. Desde la época de los planos renacentistas sobre arquitecturas ideales, nunca había ocupado la propensión estética de la humanidad un lugar tan central en el pensamiento utópico occidental. En Morris está ausente el antagonismo ciego hacia la máquina de los luditas, pero le interesa menos que a Hertzka o a Bellamy el insistir en las ventajas de la tecnología. Aunque sus utopianos no desechan las máquinas heredadas del pasado, que eran útiles a la luz de los nuevos parámetros industriales, no están empero intoxicados con la mecanización innovadora, prefiriendo parecer regresivos en este campo del quehacer humano; cuando las máquinas dejan de producir obras de arte, se las arrincona tranquilamente. La fórmula es bastante sencilla: si el trabajo es desagradable, relegadlo a las máquinas; pero, si es bonito –y se da por sentado que mucha gente descubrirá un placer natural en la realización manual de toda una serie de trabajos–, ¿por qué no hacerlo manualmente? Los jóvenes de Morris hallan sus delicias haciendo los trabajos del campo sin las ayudas mecánicas. Si para algunas personas fuera desagradable *todo* tipo de tareas, se plantearía un problema muy peliagudo para la utopía; pero Morris no piensa ni siquiera en esta posibilidad a causa de su creencia en un deseo innato de expresarse uno mismo mediante el trabajo. No se le ocurre la diabólica manipulación de la libido para que el trabajo aparezca esencial e incluso agradable cuando en realidad no lo es.

Como se atribuían las crisis económicas del siglo XIX a la superproducción y a la incapacidad para dar salida a productos excedentarios, decide Morris dar una solución sencilla al problema en su *Nowhere*. Las horas de trabajo se pueden reducir al mínimo imprescindible, y todas las energías sobrantes se pueden emplear en adecentar los edificios. Esta or-

namentación no planteará problemas de excedentes. «De hecho, creo que las energías de la humanidad son principalmente de utilidad para los que se ocupan de este trabajo, pues no veo término de las obras en este sentido, mientras que en muchos otros trabajos sí se perciben claramente los límites»[28]. En la historia de la revolución, tal como la cuentan los hombres de Ningúnsitio, el placer en el trabajo como arte surge espontáneamente cuando se han eliminado las cargas del trabajo suplementario con vistas al mercado mundial. Se despierta naturalmente en los corazones de los hombres un anhelo de belleza cuando han dejado de producir por producir y se les ofrece la oportunidad de hacer de cada cosa un espécimen excelente en su género. Aquí se idealiza al artesano medieval de los prerrafaelistas, un personaje que a veces saca incluso la cabeza por entre las páginas del *Capital*. En un momento determinado de la evolución de la sociedad utópica de Morris, crece la ansiedad ante el peligro de que existan pocos trabajos agradables que hacer, «una especie de miedo creciente entre nosotros ante la posibilidad de que nos quedemos un día sin trabajo. Es un placer que tememos perder...»[29]. Mas, pensándolo bien, esta eventualidad no existe, pues está claro que, cuando se dispone de lo necesario, la gente se puede volcar en la magnífica arquitectura, como ocurrió en la Edad Media con las catedrales, donde todos los instintos creativos hallan su satisfacción en el trabajo. Morris, que sentía una predilección incorregible por lo decorativo, que él asociaba con la exuberancia de la vida, hizo que sus utopianos compaginaran las mejores cualidades del gótico nórdico con las de los sarracenos y bizantinos, un potpourri que se detecta en cierto modo en los rascacielos del siglo XX antes de la revolución «funcional».

En Ningúnsitio no hay gobierno, como no hay serpientes en Irlanda. Las unidades de gestión llamadas comunas, pabellones o parroquias funcionan por decisiones mayoritarias; pero a la minoría se le excusa de participar en una acción que no ha votado. Si los utópicos de mediados del XIX, como Proudhon y Weitling, se habían ingeniado varios tipos de bonos, dietarios y créditos personales como parte de un sistema de incentivos y de control, sistema que pervive en Hertzka y Bellamy, William Morris descarta tales mecanismos. Como la necesidad del hombre de trabajar es la expresión de su ser más profundo –cita como pruebas sus románticos artesanos medievales y constructores de catedrales, que no apencaron por motivos materiales–, para él no existen bonos, tarjetas de crédito ni bancos centrales, nada que no sean artistas-artesanos jubilosos en su trabajo. En el capítulo XV titulado «Sobre la falta de incentivos en el trabajo de una sociedad comunista», el consabido argumento antiutópico es rebatido de un plumazo. La recompensa del trabajo es la vida. La recompensa de un trabajo especialmente bueno es la recompensa de la creación, la recompensa de Dios. «¿Pasarías la cuenta a alguien por el trabajo

[28] MORRIS, *News from Nowhere*, p. 49.
[29] *Ibid.*, p. 127.

de engendrar a un niño?»[30], pregunta Morris en una rara alusión al placer sexual.

Marx había considerado todavía el trabajo mayormente como parte del reino de la necesidad. Morris resalta el aspecto positivo del trabajo y lo transforma en una experiencia estética. «*Todo* trabajo es ahora agradable; ya porque esperemos crecer en honra y riqueza al trabajar –siempre se siente placer, aun cuando el trabajo en concreto no sea agradable–, ya porque se haya convertido en un *hábito* agradable, como en algunos casos de trabajo mecánico; y finalmente (y casi todo trabajo es de este tipo) porque se da un placer sensual consciente en el trabajo como tal; y ello se debe a que es realizado por artistas»[31].

Morris coincide con Proudhon en que el trabajo libre es una expresión humana muy seria. La maldición bíblica ha desaparecido y la repugnancia aristotélica por el trabajo en cuanto esclavitud ya ha sido superada. El trabajo no es ni una plegaria benedictina ni un deber puritano. Es, en la mejor tradición de los saint-simonianos, la manifestación suprema del elemento propiamente humano. El trabajo no está alienado ni «objetivado». Los hombres trabajan con objeto de vivir dichosamente, y ya no se les quita el producto que ellos han creado, sino que son ellos mismos los que lo entregan libremente. El miedo de Aristóteles de que la igualdad significase el final de la liberalidad no tiene ya ningún sentido: se da la mayor oportunidad para la liberalidad cuando todas las cosas son puestas a la disposición de todos por parte de nuestros compañeros los artesanos. El imperativo artístico libera todo trabajo de su marchamo penoso.

Proudhon había considerado el trabajo como un acto de afirmación personal; pero en sus escritos se percibe un no sé qué de índole jansenista. La faena tenía que ser ardua, incluso dolorosa, para que se pudiera considerar como trabajo. Se tenía miedo a la blandura, a que, si el trabajo resultaba demasiado fácil, la clase obrera, que tenía que ser noble y heroica, se degenerara y afeminara como los aristócratas y los capitalistas del monopolio. Proudhon quería preservar la ética del trabajo y sus virtudes al margen de la burguesía. Morris, por su parte, no tiene miedo a la facilidad, ni incluso a la pereza, aunque la ociosidad total sería tenida por una enfermedad en Ningúnsitio.

Las consecuencias físicas y morales de este régimen son los aspectos más afortunados de su u-topía. Al igual que en Tierra libre, los habitantes parecen más jóvenes que en los países «no sociales» porque es natural que se envejezca menos deprisa cuando se vive entre gente dichosa. Morris, como Bellamy y Hertzka, celebra la apertura franca y el porte alegre de su gente. Todos tienen un aspecto amable. Las mujeres, con apariencias bastante prerrafaelistas, llevan vestidos coloridos muy poco victorianos, en un ambiente en el que se fomenta la fantasía personal en el atuendo. Queda refutado de plano el argumento de que el socialismo entraña

[30] *Ibid*. p. 79.
[31] *Ibid*., p. 127.

uniformidad. Se toleran incluso los esotéricos intereses de los anticuarios y las elucubraciones subidas de tono de los matemáticos, si bien se tienen por rarezas más que por expansiones nobles del hombre; como se ha dicho, la verdadera expresión del hombre consiste a la vez en las más simples tareas artesanales y en los más complejos trazados arquitectónicos. Los personajes de Bellamy, a pesar de su aparente emancipación, siguen siendo unos bostonianos muy peripuestos que pasan la mayor parte del tiempo escuchando pasivamente música telefónica en una sala especialmente acondicionada. Pese a todo su aspecto bonancible, su utopía está muy controlada, especialmente en lo que hace a la educación y al ejército industrial. La tierra libre de Hertzka es una suerte de parque de recreo, donde ni la agresión ni el deseo sexual frustrado vienen a turbar la calma de la existencia. Hay una recompensa para los buenos modales, y las muchachas dotadas de un gusto particularmente refinado son educadas para acompañar a las damas elegantes y de aristocrática compostura. Por su parte, la gente corriente de Ningúnsitio es menos redicha. Camina descalza cuando así le apetece y prefiere la vida al aire libre. Rehuye las complicaciones y no gusta de las convenciones anticuadas de tiempos pretéritos. Es fácil encontrar elementos en Ningúnsitio de ese cuento misterioso y elegíaco sobre un matriarcado agrícola natural en una nueva Gran Bretaña que se llama *A Crystal Age* –obra escrita por W. H. Hudson en el año 1887[32]. Incluso los niños son libres para aprender o no aprender, y no están sometidos a ese saber libresco que no conduce a nada.

Hay una religión nueva en el mundo de Morris, la «religión de la humanidad», que debe su nombre a Comte, aunque se distingue por su carácter de todo lo que éste enseñara a sus discípulos, ya que aquí no hay jerarquía ni rituales. Morris cree que todos los hombres se amarán mutuamente cuando todos tengan un aspecto «amable»; de ahí su interés en trabajar para que todos los hombres tengan un cuerpo bien formado y den la impresión de seres libres, felices y vigorosos. La explotación de la naturaleza, con la que sueña frecuentemente, no es de índole agresiva; no es partidario del gigantismo saint-simoniano. La naturaleza tiene que ser mejorada, no empeorada, mediante el contacto con el hombre; se trata, en realidad, de glorificar la naturaleza. La sublimidad de la naturaleza en la que están inmersos los seres humanos hará a éstos más bellos y amables, y no podrán por menos, dadas estas premisas, de abrazar entusiásticamente la religión de la humanidad. Morris se anticipa –y refuta de antemano– a la amarga observación del anciano Freud de que es imposible obedecer el mandato de amar a los demás cuando éstos inspiran tan poco amor.

A pesar del ambiente etéreo y prerrafaelista de su sociedad utópica, Morris es consciente de la pasión incontrolable y del deseo arrollador que vienen a veces a alterar el orden relajado y distendido de Ningúnsitio, y

[32] Sobre Hudson, cf. John Towner FREDERICK, *William Henry Hudson* (Nueva York, 1972).

que se manifiesta, sobre todo, en los robos y los asesinatos. Para mostrar un ejemplo de lo demoníaco, describe el arrebato de que es víctima una persona cuyo amor no es correspondido; en la refriega muere este infeliz, pero la amante que ha acabado con su vida en legítima defensa se retira de la vida social, aunque su acto no ha sido culpable, para curarse de sus heridas psíquicas. Los delitos, inclusive los agresivos, no son castigados; se suelen considerar manifestaciones de locura, por lo que reciben un tratamiento médico adecuado –al igual que ocurre en la *Freiland* de Hertzka.

Hay algunos ramalazos de darwinismo en *News from Nowhere*, si bien difícilmente se la puede calificar de utopía darwiniana. «Una de las preocupaciones más constantes de nuestros hombres sesudos ha sido la de cómo eliminar las taras transmitidas por herencia»[33]. Los habitantes de Ningúnsitio no están por la eugenesia en un sentido estricto y sistemático, aunque se da por sentado entre ellos que si las mujeres llegan a la madurez en un entorno favorable, sus instintos maternales florecerán, y los niños nacidos de un amor natural y saludable serán necesariamente más guapos. La mejora en el aspecto externo de la gente es demostrada científicamente mostrando fotografías de las generaciones anteriores –provincialismo un tanto estúpido que ignora olímpicamente la relatividad de los criterios estéticos–. El amor sigue siendo estáticamente vitoriano, en contraste con las complejas transformaciones del ideal del trabajo. Es verdad que se da igualdad entre ambos sexos, que es fácil la separación cuando surgen dificultades conyugales y que la madre recibe unas atenciones excepcionales. Mas la tónica de las relaciones amorosas es netamente anticuada. Una bella muchacha entra en un cuarto, se para de pronto al ver a Dick, y se pone colorada como un tomate; sin embargo, tiene el coraje suficiente para mirarlo a los ojos. En esto el rostro del joven se estremece de emoción.

Sin embargo, el victorianismo de *News from Nowhere* aparece liberado en algunos aspectos. Morris no pretende que todos los problemas relativos al sexo tengan fácil solución. A veces nos transmite la impresión –casi al estilo de Hume– de que la vida de la humanidad se compone de penas y satisfacciones. Mas en ningún momento se tambalea su profunda convicción de que la felicidad supera con mucho los sinsabores en su nueva sociedad.

[33] Morris, *News from Nowhere*, p. 79.

33

EL DARWINISMO, ESE INTRUSO AMBIGUO

Si el pensamiento utópico del siglo XVIII y principios del XIX se acopla todavía perfectamente a la ciencia física en la forma de esa máquina universal de movimientos lentos ideada por Newton –sirvió de modelo tanto a Saint-Simon como a Fourier, que se creyeron los Newtons del universo social–, en la última parte del siglo XIX surgen dos hipótesis científicas sobre la naturaleza del hombre que parecen levantar barreras infranqueables a la prolongación del sueño utópico: los descubrimientos de Darwin y de Freud. Los dos vienen a quitar el sueño a las personas del XIX y principios del XX que creen en un mundo pacífico, ordenado y progresivo, del que se ha expulsado prácticamente el antagonismo y la agresión y en el que puede florecer la creatividad humana, culminando en un orden universal utópico, con o sin revolución. La desestabilización biológica de la especie humana, concebida en términos vagos por los filósofos y literatos del XVIII, se aparece cada vez más posible con la difusión del pensamiento darwinista. La propensión utópica sufre una especie de golpe mortal al hacerse problemática la naturaleza biológica del que fuera objeto y sujeto de la utopía. La amenaza freudiana viene algo después, pero su impacto es igualmente desquiciador.

EL NUEVO PESIMISMO CÓSMICO

El darwinismo es rápidamente asimilado por las principales corrientes intelectuales de la época –nadie puede quedar indiferente ante sus implicaciones–. Marx no hace sino confirmarse en su persuasión de que un conflicto revolucionario sangriento, distinto de una reforma gradual, es algo inherente a la naturaleza; para los capitanes de la industria y los aventureros imperialistas europeos, dicha doctrina es la prueba positiva de que la naturaleza empuja a los poderosos a dominar, y a los mejor dotados a sobrevivir; para algunos soñadores utópicos representa la posibili-

dad, para bien o para mal, de un hombre nuevo con unos atributos diferentes a nivel tanto psíquico como físico. Entre los utópicos del pasado se descubren a veces ya indicaciones en el sentido de que la especie humana puede sufrir cambios biológicos fundamentales mediante la transmisión de características adquiridas o como consecuencia de la atrofia de órganos o apéndices por falta de ejercicio; Auguste Comte había pronosticado la posibilidad de que la mujer se quedara embarazada por sus propias artes sin concurso de varón. No obstante, durante más de dos siglos la mayoría de los utópicos habían contado con la premisa de una naturaleza biológica estable, que incluía unos sistemas sensoriales y cerebrales inmutables. El darwinismo, que se vulgarizó con la rapidez de la pólvora, abrió unas perspectivas nuevas. Si los antropoides se habían modificado en el pasado, ¿por qué no iban a seguir evolucionando en el futuro? ¿Quién sabía qué dirección tomaría la evolución de las distintas especies? Para el amigo de Darwin, Thomas Huxley, la nueva teoría comportaba un pesimismo cósmico más que una visión optimista de un desarrollo benigno de las cualidades agradables de los hombres (desde una óptica típicamente victoriana). Que el darwinismo social fue en muchas de sus formas una grosera distorsión del pensamiento de Darwin es una cuestión que no hace al caso. Frases como «la lucha por la existencia» acabaron significando conflicto irreconciliable en lo más hondo de la naturaleza del hombre. En los sueños de los utópicos de la época hacen irrupción imágenes de una violencia sangrienta inhabitual. El propio Darwin tuvo precisamente muy poco de utópico jovial; al final, el mal humor engendrado por su teoría se compaginó perfectamente con sus propias miserias, ya estuviera en el origen de las mismas una enfermedad física concreta contraída durante una expedición ya un desarreglo psíquico ya una combinación de ambas cosas.

El impacto inicial del darwinismo sobre la literatura produjo en seguida una serie de mundos poblados por criaturas que se deslizaban por fases sucesivas en sus evolución –o degeneración– biológica. Tales escritos, a menudo en forma novelística, presentaban utopías bastante negativas, o cuanto menos ambivalentes. La horripilante especie cuyo aspecto y cuyos poderes físicos y mentales recién adquiridos aterrorizaba a los pocos humanos que habían quedado no podía ocupar un lugar en ninguna utopía humanista, a la vez que prefiguraba la muerte de la utopía como ciudad ideal de la tradición griega. Por lo general, los seres transformados se tenían que mover hacia la omnipotencia y hacia la disminución del lado afectivo. Una máquina animal, emocionalmente empobrecida y que no existe más que para el ejercicio del poder, es el nuevo estereotipo de la utopía, por cierto no muy alejado del hombre de la época.

A qué se parecería otra raza alternativa a la humana es una cuestión que se ha agitado frecuentemente sin tener que esperar a la formulación de ninguna teoría científica de la evolución. Una temática particularmente elaborada de la literatura helenística había versado sobre los viajes de los europeos a la Ultima Thule y al país de los hiperbóreos, donde descu-

brieron muchas especies extrañas. Esta tradición pervivió en los relatos de viaje medievales como los de Mandeville, así como en los viajes extraordinarios del siglo XVIII, en los cuentos cabalísticos y en las historietas fantásticas. Las narraciones de viajeros verdaderos de los siglos XVI y XVII prestaron credibilidad a los informes más salvajes, en tanto que las utopías y las distopías del XVIII presentaron sociedades de hombres dotados de dos o más cabezas e incluso de alas, o a criaturas con un combinado de rasgos animales y humanos, siempre para ilustrar alguna lección de índole moral. Los Yahoos de Swift son tal vez los animales más famosos engendrados por la imaginación utópico-distópica. En la primera parte del siglo XIX, los prodigios biológicos pasan a un segundo plano en favor de monstruos fabricados por el hombre como el famoso Frankenstein de Mary Shelley. Mas, con la difusión del darwinismo, se produce un cambio brusco dentro de la tónica general. Las perspectivas de una nueva especie extraña ya no son un mero artilugio literario inventado con fines didácticos o para distraer simplemente; se convierte en una razonable posibilidad a la hora de hablar del futuro destino animal. La imaginación occidental empieza a jugar un juego peligroso. Como en las fantasías de antes, se cuecen nuevos engendros a partir de algún inconsciente primitivo; pero el juego posee esta vez fundamentos científicos. En los mitos sumerios de la creación aparece toda suerte de monstruos, reunidos por los dioses con objeto de hacer experimentos con *membra disiecta*. El novelista utópico puede ahora, tras haberse dado un buen baño de darwinismo, parecerse a los dioses en su intrépida creatividad.

Entre las preocupaciones de los escritores de novelas futuristas darwinianas, el renacido hombre político o religioso ha sido sustituido por un ser biológicamente transformado. No sólo cobra realidad un nuevo orden, sino también un nuevo espécimen dotado de «poderes no naturales». Este retoño del árbol utópico es radicalmente diferente de los hombres que poblaban las utopías sociales de principios del XIX, diferente también de los hombres racionales y no alienados del mundo futuro de Marx, y de esos auténticos victorianos que apararecen en las historietas sobre el socialismo estatal y que pululan en la última parte del siglo junto a las novelas darwinianas. Nacer dos veces fue una empresa «eupsiquiana» corriente entre las tradiciones religiosas que ya se había pasado de moda; nacer con dos cabezas era un asunto mucho más grave. Cuando a las razonadas utopías sociales de las primeras décadas sucedieron las agradables descripciones de la Utopía Victoriana, vaticinando la felicidad general bajo un sistema social ideal, los hombres seguían estando biológicamente intactos, conservando su humanidad esencial; cualquier tipo de alteración era de un carácter puramente moral o religioso. A lo sumo se daba un remodelamiento de los impulsos pasionales e intelectuales, haciendo hincapié en uno determinado a expensas de otros. O se producían cambios en la calidad del amor, alejándose del amor propio para sembrar la solidaridad, una especie de búsqueda del equilibrio en los sentimientos egoístas-altruistas. Por su parte, la teoría darwiniana de la mutaciones

biológicas expande las potencialidades futuristas hasta un grado ilimitado. La literatura que crece a la sombra del darwinismo, empezando con el libro de Edward Bulwer-Lytton *The Coming Race* (La próxima raza) (1871), proliferó como la vegetación de la jungla, confundiéndose un siglo más tarde con lo que se ha dado en llamar ciencia ficción y llegando a saturar la vida imaginativa de una buena parte de la humanidad.

En la novelas, el futurismo de corte darwiniano aparece con frecuencia acompañado de extrapolaciones de los cambios científicos y tecnológicos contemporáneos ya en proceso. Para poder sobrevivir en un entorno físico radicalmente alterado, como consecuencia de los avances acelerados en la ciencia y la tecnología, el animal humano tiene que saber adaptarse y experimentar una serie de modificaciones fundamentales. A veces los resultados del gigantismo tecnológico y de los nuevos poderes de la ciencia aparecen descritos antes de que se inicie la transformación física como tal, y a veces se hace hincapié en una serie de fases en las que el producto acabado es completamente irreconocible en su aspecto humano. Se combina a menudo fuerzas malvadas, maximizadas en el futuro: una tecnología incontrolada que destruye la naturaleza, una desviación evolutiva darwiniana que imposibilita la adaptación del hombre o hace de éste un ser tan completamente adaptado que pierde cualidades esenciales, o la multiplicación de los dispositivos de control, primero tecnológicos y más recientemente farmacéuticos. Muchos relatos se basan en toda suerte de rebeliones, en nombre del amor o de la libertad o de ambas cosas a la vez, o retratan a los que representan los viejos valores opuestos a la sociedad controlada, tecnológica y eugenésica. Los levantamientos son generalmente reprimidos.

En su *The Coming Race*, Bulwer-Lytton explora, tal vez el primero, las posibilidades de las energías tecnológicas de índole mágica en un contexto darwiniano. Su relato se centra en torno a esa energía casi mágica que él bautiza como «vril-power» (que evidentemente alude a la potencia «viril» y a la fuerza de la voluntad –en inglés «will»–); esta energía puede ser terriblemente destructora, capaz de aniquilar fulminantemente todo cuanto se ponga a su paso, pero puede también tener virtudes curativas y rehabilitadoras cuando se mezcla con el agua del baño. Con esta tremenda capacidad para llevar a la práctica sus deseos y garantizar sus adquisiciones, la raza futura gusta de darse a la inactividad más completa pasada la adolescencia, dando así la impresión de una raza profundamente indolente. Para ella el reposo figura entre la bendiciones más codiciadas; por eso relegan todas las actividades a los más jóvenes, que siguen dedicándose a matar monstruos primitivos como si fuera un juego, o a colonizar nuevos territorios. Mas los adultos Vril-ya descansan sosegadamente, ya que carecen de la avidez o de ambición suficiente para lanzarse a la acción. Incluso sus lujos son totalmente inocentes [1].

[1] Edward BULWER-LYTTON (Edward George Earle Lytton, Primer Barón Lytton), *The Coming Race* (Nueva York, 1873), pp. 62-63.

H.G. Wells, la figura central en el desarrollo de este tipo de literatura, fue un estudiante de Thomas Huxley y se vio muy pronto afectado por su actitud negativa. La primera obra, tal vez la única importante, de Wells, *The Time Machine: An Invention* (La máquina del tiempo: un invento) (1895), es un compuesto de elementos darwinianos y marxistas. El vehículo utópico es una máquina lanzada por un inventor-científico hacia una serie de épocas futuras, cada cual más terrorífica que la anterior. La intriga principal gira en torno a la experiencia llevada a cabo por un victoriano respetable y digno en una de tales épocas, que es la de los «Eloi» y los «Merlocks». El cambio social resultante de la innovación científica y tecnológica implica modificaciones biológicas, a medida que cada una de las principales clases de la sociedad, definidas en lenguaje marxista como trabajadores y explotadores, se va separando cada vez más y adaptándose físicamente a sus condiciones de vida radicalmente diferentes. En esta fantasía biológico-social, que Wells eleva al rango de literatura, los cambios son espantosos generadores de desgracias nunca antes imaginadas. Los Eloi, los que habitan en el sol, por contraposición a los Merlocks o proletarios, que viven bajo tierra y no soportan la luz, han ido más lejos que los Vril-ya de Bulwer-Lytton. Los jefes de las sociedades pasadas han desarrollado una tecnología tan compleja y una división tan tajante del trabajo que sus descendientes pueden pasar todo el tiempo jugando y regalándose a la manera de la habitantes de las Islas afortunadas de Luciano. Siempre se les encuentra bailando, bebiendo alguna especie de ambrosía o durmiendo. La ciencia y la tecnología, de las que fueran maestros indiscutibles sus antepasados, ya no les interesan; dejan asimismo que sus edificaciones se vayan deteriorando peligrosamente; los artefactos científicos y tecnológicos han sido relegados a los museos, sin que exciten la curiosidad de nadie; y cada noche los hambrientos Merlocks devoran a unos cuantos Eloi.

Durante un tiempo, los desarrollos tecnológicos parecieron ejercer una fuerza especial en dos direcciones opuestas. Hallaron su expresión tanto en la utopías como en las distopías, a veces escritas por un mismo autor en diferentes momentos de su vida. En *When the Sleeper Wakes* (Cuando se despierte el que duerme) (1899), el gigantismo de la tecnología ha conducido a la esclavitud masiva; y en *The Time Machine*, a una clase dirigente tan blandengue que no vale ya más que para pasto de los degradados obreros subterráneos constantemente al acecho. Sin embargo, en su *Modern Utopia* (1905), Wells parece haber recobrado algunas esperanzas. Una dinámica sociedad tecnológica muy alegre y en constante movimiento, bajo el mando de una ascética élite de samurais, se erige como nuevo ideal, una banalidad que reproducirá durante décadas enteras en sus numerosas novelas y ensayos; pero en todo este lote no aparecerá ni una sola idea nueva. Una novela posterior escrita por William Olaf Stapldon en el espíritu primitivo wellsiano y titulada *Last and First Men: A Story of the Near and Far Future* (Los últimos y los primeros hombres: una historia sobre el futuro próximo y lejano) (1930), presenta

una sociedad que atraviesa dieciocho estadios de evolución. En uno de ellos un científico chino, que descubre lo que se llama la «potencia subatómica», crea una fuerza capaz de hacer mucho bien y mucho mal, aunque se empieza utilizando para la aniquilación [2]. En la fabricación de pesadillas futuristas, Wells ha estado siempre presente de alguna manera con su poderoso influjo; sus novelas obstinadamente utópicas han tenido menos descendientes.

Existe la tentación de dejarse impresionar abiertamente por las predicciones tecnológicas y científicas de las novelas futuristas de los siglos XIX y XX. Asombra que sus autores inventaran anticipadamente las máquinas voladoras, las lavadoras automáticas, la radio, la televisión, el magnetófono, la energía subatómica, los sistemas de pistas móviles, el tránsito rapidísimo subterráneo y aéreo, los avances médicos, toda vez que se mostraban incapaces para imaginarse una emoción nueva. Julio Verne fue tan meticuloso en cuanto a la validez científica de sus trabajos que éstos apenas lograron superar la fase siguiente del desarrollo real, quedándose así fatalmente anticuados como fantasías. Wells, en su primera época, no se impuso las mismas limitaciones estrechas, y se aventuró a dar forma a sociedades dotadas de unos poderes que todavía están lejos de ser realidad. Lo que perdió en plausibilidad científica lo ganó en imaginación –hasta que empezó a leer las utopías antiguas y se persuadió de que estaba siendo el iniciador de una utopía tecnológica excepcional y dinámica que salvaría el mundo, cuando en realidad no hizo sino ir juntando trozos sueltos de Platón, Moro y Saint-Simon–. Según fue pasando de flor en flor en su vida personal, le dio por predicar un nuevo orden que acabaría con la guerra y distribuiría las mercancías de manera equitativa, así como una sociedad universal cuya ascética y austera clase dirigente, con elevados criterios de selectividad en el plano intelectual y moral, aceptaría responsabilizarse de los cometidos de los guardianes de Platón.

Las novelas inspiradas en el darwinismo popular y en la nueva tecnología, aunque escasamente utópicas, emplean el artificio literario del forastero que se topa con una sociedad completamente nueva y desconocida y que luego va a referirlo a sus conciudadanos, comunicándoles lo que ha sentido sobre su tónica de vida. Estas novelas son darwinianas en el sentido de que la nueva sociedad siempre representa una fase muy posterior en el desarrollo biológico. Antes de que las perspectivas de transformaciones físicas fueran aceptadas como probables científicamente, el forastero no tenía más que viajar a otra parte el globo para descubrir la sociedad utópica; ahora se trataba de inventar nuevas técnicas para acortar la distancia de miles de años que nos separaba de esas sociedades. Desaparecer por un agujero hecho en la tierra para toparse con una sociedad subterránea era un artificio probado ya en los siglos XVIII y XIX en cuen-

[2] William OLAF STAPLEDON, *Last and First Men: A Story of the Near and Far Future* (Londres, 1930), p. 36.

tos fantásticos tales como los del profesor y barón danés Ludvig Holbert *Nicolai Klimii Iter Subterraneum, Novam Telluris Theoriam, ac Historiam Quintae Monarquiae... Exhibens* (Viaje subterráneo de Nicholas Klim, en el que se formula una nueva teoría de la tierra y se narra la historia de la Quinta Monarquía), 1741. En este cuento de aventuras, con sus irónicos ecos milenaristas, el héroe da con una civilización de árboles dotados de movimiento sensorial. Holberg se sirve de esta fábula para poner en solfa las mezquindades humanas al ser contrastadas con las razonables costumbres de una raza extraña, que son superiores a las irracionalidades del mundo europeo. El mismo artificio había adoptado ya Bulwer-Lytton, cuyo extraño protagonista desciende a los mundos inferiores para hallar una sociedad en un estadio más avanzado de evolución y dotada de poderes con los que sueñan los hombres de la superficie, pero que todavía no poseen. Wells, más innovador que Bulwer-Lytton, acude a la tecnología para transportar a su héroe a través de edades futuras a ochocientos mil años vista. No obstante, en ninguno de los dos casos quedan los visitantes apabullados de admiración ante lo que se les ofrece a los ojos. Bulwer-Lytton reconoce las ventajas de la nueva sociedad e incluso elogia el estado social de los Vril-ya porque contribuye a incluir en un solo sistema armónico «casi todos los objetos que los distintos filósofos del mundo de la superficie han colocado ante las esperanzas humanas como ideales de un futuro utópico»[3]. Sin embargo, su héroe acaba confesando su aburrimiento con la vida del nuevo mundo en las profundidades intraterrestres, a pesar de que una dama vril se ha enamorado de él. Al científico victoriano le horrorizan las consecuencias de una sociedad compartimentada en dos clases distintas, que se ha diferenciado, mediante la adaptación física, hasta el punto en que se crean dos especies completamente distintas, una de las cuales se alimenta de la carne de la otra. El ascenso del hombre se convierte así en un claro descenso –aunque no en un sentido darwiniano–; conduce a unas encrucijadas monstruosas en las que no se puede identificar la evolución con la perfectibilidad.

Tales descripciones biológico-futuristas han alcanzado desde entonces unas proporciones gigantescas, con variaciones que parecen no tener fin; mas, como ocurre con tantas utopías primitivistas del siglo XVIII, la repetición acaba resultando agobiante. El mundo de los horrores a que ha abocado el proceso evolucionista puede diferenciarse todavía de la sociedad compuesta por hombres reconocibles y dotados de una tecnología con un control absoluto sobre el entorno, sobre los demás hombres y sobre instrumentos de un poder destructor difícil de medir. Sin embargo, la tónica emocional de ambas clases de ficción pretende inspirar terror al lector. Por otro lado, las visiones que comentamos pueden ser unos pronósticos razonablemente exactos –es una sospecha que siempre nos acompaña.

[3] BULWER-LYTTON, *The Coming Race*, p. 141.

El ardor utópico, inhibido por los poderosos influjos científicos desencadenados por Darwin –aunque no detuvieron el alud de utopías novelísticas increíblemente aburridas escritas en todas las lenguas europeas y que no hacían más que recalentar viejos temas sociales utópicos–, se vio todavía más amenazado de extinción con la experiencia de las dos guerras mundiales, con esa masa de inocentes masacrados y con las asesinas aberraciones de los nuevos sistemas sociales en proceso que enarbolaron las insignias marxistas con muchos colores diferentes. La distopía tuvo momentos muy brillantes en las obras de Yevgeny Zamiatin, Aldous Huxley y George Orwell en las décadas sucesivas. Cobró un ímpetu renovado con las revoluciones del siglo XX, de carácter comunista o fascista, aunque el manantial original seguía estando en el primer Wells, como cualquier rastreador anticuado de temas literarios puede detectar a simple vista.

TEILHARD DE CHARDIN TRAE AIRE FRESCO

Sin embargo, a pesar de la avalancha de ironía amarga desencadenada por los distópicos, la energía utópica del hombre no se agota por completo. Resulta que las criaturas ocupadas en hacer funcionar las naves espaciales no han perdido del todo su capacidad imaginativa. Algunas de las esperanzas de las utopías de Moro y Saint-Simon se habían convertido con el tiempo en realidades políticas, al menos en parte y en determinadas zonas del planeta, gracias a una sana legislación social; o, por los menos, se habían incorporado a las declaraciones de principio de las cartas magnas de las naciones. Las encíclicas sociales del papa Juan XXIII, los discursos de Nikita Jruschof en los congresos del partido soviético y los preámbulos a las plataformas democráticas de los partidos son un amplio muestrario de la profunda penetración de los motivos utópicos de principios del XIX en la retórica política contemporánea. En lo sucesivo la humanidad no tenía más meta que ponerse manos a la obra para llevar a la práctica estos sublimes ideales; parece que se había logrado un consenso general en cuanto al mérito de los mismos. La oratoria utópica tradicional saturó el ambiente de los debates de partido en la espera de que todo el mundo se convirtiera en un coro ensordecedor de grillos utópicos, y tenía que ser uno mismo un grillo muy sutil para diferenciar los timbres de los demás. A medida que iban apareciendo los teólogos utópicos, cobraba cada vez más importancia la teología de la esperanza tanto al interior como fuera de las iglesias respectivas.

Simultáneamente a la realización de algunas reformas que en otro tiempo habrían sido tenidas por tremendamente utópicas, los escritores occidentales decidieron librar batalla, en el ámbito del pensamiento puro, tanto a los darwinistas como a los freudianos en lo que tenían de negación pesimista de la promesa utópica, y en este su contraataque desarrollaron los nuevos estilos utópicos que son peculiares de la primera mitad del

siglo XX. La confrontación de la utopía con el transformismo biológico había empezado en el siglo XIX, y esta batalla no ha pasado todavía de sus primeras fases, ya que el fatalismo biológico del primer darwinismo ha dado paso a las activas perspectivas de la ingeniería biológica.

Un grupo de biólogos imaginativos acometieron la tarea de modificar el talante emocional del darwinismo. Declararon que una espiritualidad benigna estaba a punto de poseer a toda la humanidad y de convertirse en una adquisición permanente de la especie, y que estábamos a punto de ascender a una fase superior en el proceso evolutivo autónomo e irreversible. La evolución físico-biológica había alcanzado prácticamente sus últimos límites –el tamaño del cerebro había tocado su techo desde el Neanderthal–, y el desarrollo del hombre, que ahora tenía el poder de controlar su propio destino, tenía que darse en lo sucesivo en el ámbito de la mente o del espíritu. En vez de asociarse con el capitalismo rastrero, con el nacionalismo chauvinista o con el imperialismo agresivo, la teoría de la evolución, con un talante a lo Kropotkin, había dado la espalda a la dramatización de la lucha del individuo por la supervivencia para columbrar un mundo futuro habitado por seres verdaderamente humanos, conscientes de su destino y deseosos de trabajar en común. La idea romántica alemana del salto a una fase superior de conciencia, un concepto algo metafísico, quedaba trascendida por la afirmación de una evolución psicosocial que pretendía tener sus raíces en las ciencias de la antropología, la paleontología y la biología, interpretadas en sentido lato. Pierre Teilhard de Chardin escribió sobre una noosfera, una cadena universal de fuerzas psicosociales; Julian Huxley, algo menos platónico por su parte, preferiría el término de «noosistema». Ambos imaginaron que este nuevo mundo de la conciencia sería la Tercera Fase de la evolución de la materia, la cual ya había sufrido una metamorfosis histórica pasando de lo inorgánico a lo orgánico. Mas, a pesar de la erudición científica con que forraron sus prediciones, en el contexto de este libro no podemos considerar sus visiones más que como un sueño de la razón.

Ellos vaticinaron que el futuro orden expansivo de la herencia psicosocial entrañaría una más temprana interiorización en el niño y una conciencia psíquica cada vez más compleja en el adulto. Mediante la intimidad y densidad progresivas de la red de las comunicaciones humanas a través del mundo, se acabaría logrando una moral pacífica y universal. Con el tiempo, el proceso de la selección natural afianzaría el nuevo orden ético mostrando la preferencia biológica por los que estuvieran dotados de una aptitud superior para adaptarse a él. La vieja contienda entre la naturaleza y cultura desaparecería por completo ya que ambas estarían dominadas por el hombre racional.

El paleontólogo jesuita Teilhard de Chardin se alza como la figura profética más importante de esta utopía histórico-cósmica del siglo XX, abriendo los brazos a la vez a los biólogos humanistas ingleses y a los marxistas franceses, con los que se le asoció durante un período. «La humanidad», escribió en *Le Phénomène humain*, compuesto en 1947 pero

no publicado hasta una década después, «el espíritu de la tierra, la síntesis de los individuos y los pueblos y la conciliación paradójica del elemento con el todo y de lo uno con lo múltiple, todo esto se tiene por cosa utópica y, sin embargo, es biológicamente necesario. Y para que todo esto se encarne en el mundo, lo único que necesitamos sin duda es imaginar que nuestro poder de amar se desarrolla hasta que acaba abrazando la suma de los hombres y de la tierra»[4].

Si bien Teilhard se mostró durante toda su vida un hijo obediente de su Orden e insistió en los aspectos cristológicos de su doctrina, sus escritos recibieron un *monitum* de la Santa Sede. Sin duda que le habría disgustado el disociar sus ideas del «medio divino» (el título de una suma de sus obras), pero ello no le quita para que le consideremos más un científico que un teólogo. La tesis en que basa su doctrina no puede ser más sencilla. Si desde el hombre de Cro-magnon no se ha producido una evolución física perceptible de la especie, ¿en qué radica nuestra superioridad? Sólo en la existencia de un orden social y psíquico transmitido que empieza a ser absorbido en una edad primitiva. El saber que sustenta este orden se ha acumulado a través de los siglos, y se puede definir el futuro progreso evolutivo como el crecimiento continuado de este inmenso tesoro.

Esta visión le vino por vez primera a Teilhard entre el fango de las trincheras del frente aliado, donde ejerció como capellán durante la Primera Guerra Mundial; persistió durante los años de exilio en China, a donde le envió su Orden a causa de la heterodoxia de sus opiniones. Sus obras póstumas tienen la fuerza irresistible de una voz de ultratumba que llama al hombre a emprender una nueva vida. El de Teilhard de Chardin es un extraño misticismo histórico en un nuevo lenguaje –nuevo si nunca se han leído los escritos de Giordano Bruno–. Teilhard no está ligado al dualismo entre espíritu y materia; la etiqueta de «materialista» no le asusta lo más mínimo. El entona himnos religiosos de alabanza a la materia primigenia por considerarla creadora en última instancia de los valores supremos del amor espiritual. En un momento dado, la materia da origen a la conciencia, y ésta, que ha logrado abrirse paso entre todos los pueblos del planeta, dará origen a su vez, como consecuencia de la simple concentración de una población creciente, a una conciencia humana universal –él llama a este proceso humanización– que transcenderá al rancio individualismo.

Lo que entonara Teilhard en un estilo un tanto sibilino, lo han venido expresando los teóricos de la biología ingleses y americanos en una prosa menos subida de tono, sin mencionar a ningún Cristo y dentro de unas coordenadas puramente humanistas. Así como Teilhard consagró su vida a una redefinición de la cristología a la luz de una nueva visión evolucionista, así también los brillantes biólogos ingleses y americanos han

[4] Pierre Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, trad. M. Crusafont Pairó, Taurus Ediciones (Madrid, 1974), p. 321.

conciliado su nueva cosmovisión con el darwinismo tradicional, revisando las implicaciones del mismo. La biología se ha liberado de la dramatización de la lucha del individuo por sobrevivir para adoptar una idea de la evolución mediante la elección racional o dirigiéndose a una meta definida no en términos de las caricaturas superviriles de los partidarios de la eugenesia ingleses o de los teóricos de la raza alemana de finales del XIX, sino en términos de unos seres humanos cordiales, serviciales, amables y plenamente conscientes. Estos científicos han creado un nuevo Darwin al lado del nuevo Cristo de Teilhard de Chardin. J.B.S. Haldane nos habla de un hombre del futuro que será «más racional y menos instintivo que nosotros, y menos sometido a las emociones sexuales y parentales, a la ira por un lado y al denominado instinto gregario por el otro»[5]. Julian Huxley tiene una visión sobre una «selección psicosocial» única para el hombre, a la vez que «decide entre vías alternativas de la evolución cultural». Este mecanismo, dice, «ha de ser ante todo psicológico y mental, implicando una conciencia humana más bien que genes humanos»[6]. En uno de los momentos más sórdidos del siglo actual, en plena Segunda Guerra Mundial, Huxley reafirma su optimismo, invalidando la tenebrosa visión de su antepasado: «El hombre representa la culminación de ese proceso de evolución orgánica que ha venido funcionando en este planeta durante más de mil millones de años... La aparición del tipo de mente humana, el último paso en el progreso evolutivo, ha introducido a la vez nuevos métodos y nuevos patrones. Mediante esta razón consciente y su principal retoño, la ciencia, el hombre tiene poder para encontrar métodos de un cambio progresivo y eficaz menos dilatorios, menos ruinosos y menos crueles que los de la selección natural, que son los únicos que funcionan en los organismos inferiores»[7]. Hermann J. Muller es quizá más exhortatorio que profético: con todo, la utopía biológica del amor universal eugenésicamente controlado representa al menos para él una sólida perspectiva. «La rápida agudización de nuestra inteligencia ha de ir acompañada en el mayor grado posible por un esfuerzo correspondiente para infundir en la base genética de nuestras naturalezas morales el brío de un compañerismo más fuerte y más genuino»[8].

Estos científicos se ríen de los profetas de calamidades a la par que de los que están tan enfrascados en las menudencias cotidianas que no aprecian las grandiosas perspectivas de la felicidad futura de la humanidad, la cual, a no dudarlo, es más cerebral que sensorial, y más espiritual y artística que física –en la mejor tradición comteana desexualizada, tan distinta de la fourierista–. Desde el punto de vista de estos científicos, vivimos en una edad de crisis no porque se encuentren en pugna dos sistemas eco-

[5] J. B. S. HALDANE, *Everything Has a History* (Londres, Allen and Unwin, 1951), p. 288.

[6] Julian HUXLEY, «The Emergence of Darwinism», en ed. Sol TAX, *The Evolution of Man: Mind, Culture and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1960), I, 20.

[7] HUXLEY, *The Uniqueness of Man* (Londres, Chatto and Windus, 1941), p. 32.

[8] Hermann J. MULLER, «The Guidance of Human Evolution», en ed. Sol TAX, *The Evolution of Man*, II, 456.

nómicos distintos, ni porque las razas sometidas del planeta exijan su parte en la riqueza y su derecho a participar en la autoconciencia universal, ni tampoco porque las poblaciones y los armamentos estén aumentando a un ritmo sin precedentes; todo esto se considera simplemente como los dolores que anuncian el nacimiento del hombre nuevo. Es una edad de crisis en el sentido de que se está forjando una nueva humanidad con una conciencia y una lucidez muy elevadas. Normalmente, este proceso debería exigir muchos milenios en el calendario evolutivo; mas abundan los científicos que prevén una aceleración inusitada del ritmo. Como si no vieran los horrores del siglo XX, confían en que estamos entrando de hecho en el recinto de una nueva edad: su lenguaje recuerda mucho el de Nietzsche –se oyen ecos de *ein Bruch, ein Zwang*–. Para estos científicos, la revolución contemporánea es un gran salto, no una lenta aceleración y citan en este sentido ejemplos sacados de la primitiva historia de la evolución para justificar su concepción de la discontinuidad. En una carta escrita poco antes de morir, cuando las naciones del mundo oriental y occidental se habían puesto de acuerdo para colaborar en las investigaciones científicas del año geofísico, Teilhard de Chardin proclamó, mitad en serio mitad en broma, el primer año de la noosfera.

A estos biólogos se unieron muchos filósofos de la historia de renombre, que parecían de acuerdo en que la fase siguiente de la vida humana entrañaría probablemente o necesariamente una espiritualización de la humanidad y un movimiento en sentido contrario a las potencias agresivas y a la existencia instintiva. Arnold Toynbee, por su parte, empleó el término de «etherialization» para referirse a lo que Teilhard de Chardin llamara en su lenguaje propio «hominisation», y Karl Jaspers habló de un segundo «período axil» de espiritualidad, semejante a la edad de los profetas. En efecto, ¿qué es la fábula del que está dormido al borde de un precipicio, fábula que repite Toynbee a lo largo de sus obras, más que el sueño utópico de un historiador? Un abismo había separado al mundo primitivo del mundo civilizado. Pero este mundo está tocando a su fin, y la ley de la circularidad que rige a los veintiún especímenes de sociedades civilizadas del pasado de que habla Toynbee no es aplicable al futuro. La civilización, con su dialéctica interna cíclica de crecimiento y destrucción, está a punto de ser trascendida. Cuando la humanidad salve el «abismo» con el que está ahora enfrentada, regirán nuevas reglas en lo que Toynbee, una especie de utópico *malgré lui*, definió aproximativamente como el mundo espiritual de la fraternidad y la comunión.

Una vez inmersos en esta ideología de la evolución cósmica, los cinco milenios de la historia pasada, con sus progresos, retrocesos, movimientos cíclicos y curvas sinusoides, nos parecen un espacio de tiempo terriblemente corto. Y, sin embargo, los neo-evolucionistas insisten en que sus enseñanzas están situando al hombre en un lugar superior, y no inferior, dentro del esquema general de las cosas. Lejos de ser destronado como rey de la naturaleza, el hombre es elevado a una posición más noble todavía que la que ocupara antes de la revolución copernicana. La

Tierra puede seguir moviéndose alrededor del sol como los otros planetas; sin embargo, el hombre ya no estará circunscrito a ella en lo sucesivo. Su energía espiritual, su razón, su potencia cerebral, su psique y su conciencia se han convertido en el centro y en el foco significativo de todo el universo, del proceso cósmico como tal. El viejo Adán había estado por encima de las bestias todas, pero completamente sometido a su Creador y de una categoría inferior a la de los ángeles. El nuevo Adán, como resultado de su voluntad y esfuerzos personales, se encumbra por encima de todo ser al final de billones de años de historia –concepción realmente embriagadora y temible por su *hubris*, si es que quedan dioses para envidiarle.

La compleja interrelación entre la teoría de la evolución darwiniana y la de la eucronía dista mucho de haberse agotado. Si con el primer impacto de las expectativas utópicas darwinistas empezó dicha interrelación a debilitarse, ya que, en un sentido fundamental, era imposible construir una visión de una sociedad futura sobre la base insegura de una porción de barro, de la que saldrían nuevas criaturas dotadas de capacidades y necesidades desconocidas, los neodarwinianos lograron restaurar esa cosa informe que era el hombre futuro a su forma acostumbrada y bien definida. Lo más que se le permitirá a este hombre futuro será estar dotado de una cabeza alargada en forma oval. Por desgracia, la infracción del código genético ha devuelto su vigencia a las condiciones que existían antes de que Teilhard y Julian Huxley escribieran sus utopías cósmicas, reconduciendo la utopía a un estado de desequilibrio perfecto. La potencial capacidad recién adquirida para manipular el banco genético de las edades futuras ha investido al hombre con los poderes del bien y del mal, tal y como se han entendido estas palabras desde el nacimiento de la utopía cristiana. Como de costumbre, la ciencia ficción anticipó el evento bosquejando las actividades de los genios científicos o de los genios endiablados que podían producir la vida o modelarla según toda una serie de posibilidades. La perspectiva del poder puro y no contestado de la creación biológica vuelve a oscurecer el horizonte y plantea una vez más serias dudas sobre el reinado de la eucronía. El futuro aparece bastante borroso. ¿De qué nos valen los apotegmas de los utópicos franceses y del propio Marx si los malos –cualesquiera que sean– se han hecho con los medios para controlar no sólo la producción tecnológica, sino también la reproducción humana? Por mucho que se nos intente tranquilizar asegurándonos que las profecías relativas a la omnipotencia genética son prematuras, lo cierto es que la evolución ha vuelto a aparecer disfrazada de Jano. Condorcet había vaticinado que el hombre sería algún día capaz de determinar el sexo de los bebés, y a este respecto trató de los abusos a que ello podría conducir. La nueva biología ofrece en igual dosis la promesa de erradicar las enfermedades e impedir las deformaciones, y la amenaza de nuevas tiranías en la línea de la ciencia ficción más pesimista, literatura sofisticada que se vende como rosquillas en el mundo occidental. Los avatares de la experimentación con el combinado de ADN nos dejan a

todos en un estado sumamente perplejo. La utopía científica de Bacon y Condorcet ha perdido su inocencia. Y, si bien la ciencia ficción soviética ha sido durante décadas descaradamente optimista, también en este campo se pueden percibir tonalidades que hacen problemático cualquier tipo de triunfos futuros en la manipulación de los procesos biológicos; ahí está, si no, el film soviético *Solaris* (basado en la novela del polaco Stanislaw Lem), con su evocación de los terrores de una colectividad formada por nuevos Faustos académicos, que ya no saben distinguir entre sus propias fantasías y la realidad científica que una vez idolatraron.

La visión bimórfica de Bernal

En definitiva, el futuro de la utopía va unido al destino de la ciencia y de los científicos de la sociedad moderna. Si el análisis spengleriano del ocaso de la civilización resulta acertado, y se verifican las previsiones de los luditas, exponentes anticientíficos de la contracultura y de su utopía, o si fallan los controles sobre los instrumentos de la destrucción atómica, el problema de una utopía futura deja de existir. Puede que algún día se produzca una renovación en un estado diferente de hombres; sin embargo, las perspectivas de un tal comienzo recuerdan vivamente la suerte de esos escapados del desastre, tal y como los describe Platón, tras uno de esos cataclismos periódicos a que está sometida la naturaleza. En tales circunstancias, es más que probable que la realidad resultante no se parezca en nada a las previsiones de los utópicos del pasado. Pero, ¿qué ocurrirá si no se produce ninguna de tales catástrofes? En ese caso la utopía de los científicos, que se ha popularizado en las novelas de ciencia ficción, será la que más posibilidades tenga de realizarse, sobre todo teniendo en cuenta que las visiones de los científicos transcienden los límites de las estructuras políticas y religiosas.

La hegemonía de los científicos sobre la sociedad es una utopía que tiene sus orígenes en el siglo XVII; cobró fuerza particular con la *Nueva Atlántida* de Bacon, se reafirmó con el *Comentario sobre la Nueva Atlántida* de Condorcet, con la «religión de Newton» de Saint-Simon, con los *Sueños* de Renan y con las vulgarizaciones de la ciencia ficción en el siglo XX. Estos científicos aparecen a veces rigiendo el mundo como administradores seculares, o vistiendo hábitos sacerdotales, o haciendo de consejeros a la manera de Aristóteles para con Alejandro; lo cierto es que siempre figuran como una élite que controla eficazmente el mundo. Los breves trabajos de dos importantes científicos del siglo XX, el cristalógrafo J.D. Bernal y el físico Freeman Dyson, pueden servir de ejemplos de la versión contemporánea de la utopía científica. Estos hombres han utilizado las instrumentalidades de la ciencia predictiva para llegar a unos paradigmas que cuadren con la consecuencia utópica tal como se ha venido dando desde tiempos pretéritos.

Unos años antes de que el maduro Freud diera a conocer su análisis del descontento del hombre en la civilización contemporánea, el joven Bernal presentó su división tripartita de las preocupaciones del hombre en un ensayo encomiable titulado *The World, the Flesh and the Devil* (Mundo, demonio y carne), 1929. Ante la proliferación de obras científicas sobre el futuro próximo, a menudo englobadas en la denominación general de futurología (término que inventó Ossip Flechteim), Bernal hizo una distinción entre los pronósticos a corto plazo, en los que los deseos distorsionan gravemente las percepciones, y los relacionados con el futuro remoto, con los que nos sentimos menos implicados emocionalmente. Para Bernal, había claros inconvenientes en las previsiones del futuro remoto, aunque en definitiva eran menos alarmantes que la corrupción de las profecías a corto plazo a causa de las interferencias de nuestros deseos. Las previsiones a largo plazo adolecían de nuestra incapacidad para separar «las bases axiomáticas del universo» de los accidentes históricos de nuestra sociedad. Como consecuencia de ello, Bernal veía casi toda la humanidad detenida en concepciones estáticas pese a las pruebas evidentísimas del rápido cambio. Sin embargo, aparece una paradoja en el seno de este dinamismo. Si es cierto que el deseo es el agente fundamental del cambio, resulta que el cambio se adecúa raramente a lo que hemos deseado.

El forcejeo del hombre con las fuerzas pesadas y ciegas de la naturaleza ocupa un lugar preeminente, posición que difícilmente habría aceptado Freud. Bernal, con su talento especial para la profecía científica, columbra un mundo artificial en el que la imposición del hombre sobre la naturaleza no estará limitado a una mera modificación o alteración de piedras, metales, maderas o fibras. La pesada y masiva edad de los metales ya ha quedado muy atrás; por eso el hombre será como un libre arquitecto molecular capaz de crear un mundo con materiales fuertes, ligeros y elásticos, a imitación de la equilibrada perfección del cuerpo humano. La energía será transmitida mediante ondas sin hilos de baja frecuencia, y las ondas ligeras de alta frecuencia del sol serán fácilmente captadas. La producción alimenticia será un mero problema químico. La libertad respecto de la necesidad de los utópicos románticos del siglo XIX se convertirá por fin en realidad. En este punto, la tradicional utopía marxista, centrada en la tierra y en el hombre, por un lado, y Bernal, por el otro, toman caminos diferentes, si bien éste no llegó a percibir en su tiempo la profundidad del foso que mediaba entre ambas utopías. Este abanderado del dinamismo de la cultura científica no pudo aceptar la idea de que él fuera un Prometeo encadenado a la superficie de la tierra y sometido a los caprichos de la geología. La conquista del espacio era la meta siguiente. El hombre sobre la tierra de Bernal podía estar libre de las necesidades tal y como las había concebido Marx, pero la exploración del universo se había convertido en una necesidad perentoria de la que la racionalidad del hombre no lograría emanciparse jamás.

Las proyecciones de Bernal de colonias espaciales permanentes, construidas metiendo una nave espacial en un asteroide, vaciándolo por den-

tro y utilizando su material para construir un caparazón protector, han hallado variados ecos y aplicaciones en la ciencia ficción; su descripción de cohetes espaciales y la manera de salir de los mismos una vez posados en los lejanos astros tuvieron muchos elementos de pura predicción científica, ya que se han visto confirmadas por los hechos. No escatimó palabras en su elogio de las condiciones de vida óptimas, de la apertura universal y de la libertad de la existencia dentro de los confines de una concha espacial en pleno cosmos. Nos viene al recuerdo la seguridad tranquilizadora de las sociedades utópicas tradicionales, combinada con la libertad de movimiento de las fantasías paradisíacas, como las del joven Newton, por ejemplo. Bernal vuelve a compartir la misma esperanza: «Deberíamos liberarnos una vez por todas de este modo penoso de arrastrarnos toda la vida sobre la superficie de la tierra: al más mínimo impulso por nuestra parte deberíamos poder viajar kilómetros y kilómetros; y un buen salto debería bastarnos para desplazarnos hasta el otro extremo del globo»[9]. Para cuando se haya producido la transición a la existencia de la concha-asteroide, la gente estará ya tan absorbida por los problemas científicos como norma de vida que bastará con unos cuantos individuos para las tareas culturales. La ulterior afirmación del movimiento en curso hacia lo abstracto en el arte alcanzará un punto en el que la comunión con la naturaleza inmaterial no será ya necesaria. Se producirá la variedad no gracias a muchos individuos reunidos en una comunidad terrestre, sino como consecuencia de la diversidad de tendencias de las diferentes colonias asteroides en el sistema solar. Cuando éstas se abarroten de gente, los aventureros –la encarnación de la necesidad de explorar– traspasarán las fronteras del sistema en viajes que podrán durar cientos de miles de años. El hombre acabará invadiendo todos los astros para someterlos a sus fines humanos, y la práctica totalidad del universo sideral quedará así habitada.

Mas el hombre, señala Bernal en cierto pasaje, ha tenido menos experiencia en cuanto a entenderse y a modificarse a sí mismo que en cuanto a modificar su entorno. Comparado con las radicales transformaciones del entorno físico mediante la ciencia espacial, las cuales eran a su juicio inevitables, lo que proponían los partidarios de la eugenesia parecían unas modificaciones triviales, que no pasaban de hacer la especie un poco más bella, más saludable y más longeva. La curiosidad exploratoria del hombre acabaría yendo mucho más lejos, creía Bernal, que la eugenesia más intrépida en su esfuerzo por remodelar la especie. Con el desarrollo de la cirugía y la química fisiológica, la radical modificación del cuerpo sería una cosa científicamente factible. La humanidad no permitiría ya que la evolución efectuara sola las transformaciones, sino que copiaría deliberadamente y «cortocircuitaría» sus métodos. La visión de Bernal tiene sus raíces en el presupuesto helénico de que el desarrollo de la capa-

[9] J. D. Bernal, *The World, the Flesh and the Devil: An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul* (Londres, K. Paul, Trench, Trubner, 1929), p. 22.

cidad mental del hombre es extraordinaria e ineludible. Los miembros de un obrero civilizado de su época eran verdaderas rémoras, devorando nueve décimas partes de su energía. Se daba un «chantaje» en el ejercicio que los miembros necesitaban hacer para evitar cierto tipo de molestias, toda vez que los órganos del cuerpo se iban desgastando en su trabajo de suministrar lo que le pedían estos apéndices esencialmente inútiles[10]. Como alternativa a este ser plagado de achaques, cuyo destino era un pensamiento cada vez más complejo, a Bernal se le ocurrió lo que él llamó una «fábula», una extraordinaria fábula de índole intervencionista. Imaginó a un fisiólogo que, después de un accidente, tuvo que decidir entre abandonar su cuerpo y conservar su cerebro regado con sangre fresca y correctamente dosificada, o aceptar la muerte. Si escogía vivir como cerebro, no debía temer el aislamiento, puesto que no era más que una simple cuestión de cirugía el tener permanentemente conectados unos nervios que emitieran y recibieran mensajes. Unos años más tarde Freud escribiría sobre el descontento del hombre con sus logros técnicos y con sus miembros artificiales, sin haber conocido la fantasía utópica del científico británico de veintinueve años. Freud y sus pacientes se quedarían muy por detrás de Bernal en su empeño de seguir apegados a la tierra y buscar la equilibrada utopía eudemonística del logro y el placer, mientras que éste prefería la sublimación mecánica mediante la voluntaria separación de las cabezas de sus respectivos cuerpos entre los aventureros más racionalistas. Así, conjeturó que, durante una fase transitoria en el camino de la decapitación, se podrían utilizar los numerosos nervios superfluos de que está asistido el cuerpo para varios servicios auxiliares y motores.

El ciclo de vida ideal de Bernal comienza en una fábrica ectogenética. El hombre dispone entonces de unos sesenta a ciento veinte años de existencia no especializada durante la cual puede ocuparse en los placeres tradicionales; después de lo cual estará preparado para abandonar el cuerpo, que ha explotado suficientemente, y convertirse en un hombre plástico físicamente transformado. «Si necesitara un nuevo órgano sensorial o si tuviera un nuevo mecanismo que hacer funcionar, dispondrá de conexiones nerviosas indiferenciadas para mantenerlos acoplados y será capaz de extender indefinidamente sus posibles sensaciones y acciones utilizando sucesivamente diferentes órganos terminales»[11]. Esto necesitará la intervención quirúrgica de una profesión médica que estará principalmente en las manos mecanizadas de dichos hombres transformados. En el estado final del hombre de Bernal, existe un cerebro al interior de un cilindro con conexiones nerviosas inmersas en un líquido de la naturaleza del fluido cerebroespinal. El historiador de la imaginería utópica no puede dejar de recordar que Simón el Mago concibió un paraíso atravesado de ríos como símbolo del seno materno y de sus canales de nutrición y que uno de los emplazamientos favoritos de la utopía ha sido

[10] *Ibid.*, p. 33.
[11] *Ibid.*, p. 37.

siempre una isla rodeada de agua. La ultimísima fantasía científica del siglo veinte sobre el cerebro viviente conserva su envoltura sinusoide original.

La utopía pansófica del siglo XVII fue una visión de lo que Europa y el mundo podían llegar a ser si se instituía el nuevo sistema del saber científico. La eucronía de Condorcet, totalmente orientada hacia el futuro, era un retrato ideal de una sociedad prácticamente regida por científicos y completamente dedicada a avances científicos que aliviarían las enfermedades y a la elevación de toda la humanidad a un nivel de una relativa igualdad. En el siglo XX, la utopía científica aparece, tanto espacial como temporalmente, alejada de la madre tierra. Bernal y sus astronautas abandonarán la tierra porque no todos los hombres son capaces de responder a la llamada del destino científico. Se dejará la tierra para los que se interesen todavía en utopías anticuadas; pero las especies más avanzadas de hombres se mudarán a un asteroide hueco para conseguir la descorporeización y la inevitable transformación en un mecanismo cerebral de poderes y sensibilidades nunca antes imaginadas. El hombre que escoja la senda de la exploración, la aventura y el triunfo mental acabará como parte de una unidad múltiple de conciencia capaz de existir incluso después de la muerte de un cerebro individual de este colectivo, tras los debidos trabajos de sustitución. La nueva unidad de existencia es inmortal, mientras que las partes viejas se desechan a medida que se producen otras nuevas. Condorcet había sido objeto de burla por parte de los jefes religiosos de la Francia de principios del XIX por aspirar a la vida eterna mediante la ciencia. Bernal, en una fantasía que recuerda la identificación de todos los seres con el Gran Ser de que hablara Comte, ha expuesto los detalles científicos necesarios para lograr la conciencia inmortal.

Más de cuarenta y tres años después, en su conferencia «Third J.D. Bernal Lecture», pronunciada en el Birkbeck College de Londres en 1972, Freeman J. Dyson se sirvió de la obra de Bernal como de un clásico para lanzarse después a sus propias conjeturas acerca del futuro de la humanidad. Las fantasías utópicas de Dyson tienen que ser claramente diferenciadas de una futurología que no haga más que proyectar las tendencias actuales. Son utópicas en el mismo sentido en que lo fueron también los proyectos de Leibniz. Entre las numerosas posibilidades abiertas a la humanidad estaba el deber del hombre de discernir la senda de la actividad colectiva en la que mejor se realizaran las promesas de la *bonté générale* –en términos leibnizianos, una actividad consonante con la voluntad de Dios y con la obediencia al mandamiento de practicar la caridad cristiana–. Dyson, con un espíritu secular, descubrió también otras posibilidades de este mundo: la guerra nuclear, la contaminación total de la atmósfera, el hambre universal. Lo que él propuso fue una solución lateral a los problemas del hombre, un movimiento lateral impulsado por un examen de los dos desarrollos científicos nuevos más importantes: las potencialidades de los descubrimientos en la biología molecular y la habitabilidad de los cometas y la utilización de sus energías.

Las necesidades que dejaba entrever esta magnífica fantasía no habían sido tal vez muy evidentes en las edades anteriores, si bien pueden haber venido a confirmar otras manifestaciones de la propensión utópica apuntada en el pasado. En el pensamiento de Dyson, las necesidades exploratorias se agudizan con la conciencia de que ya no quedan en la tierra lugares por descubrir. La necesidad exploratoria está relacionada con el deseo de no ser mirado por nadie o de vivir en pequeñas unidades independientes, libres de los poderes manipulatorios omnipresentes del gobierno central de un vasto Estado o Imperio. Se abre paso la hipótesis, basada en la experiencia histórica de Atenas y Florencia, de que un tamaño reducido permite una mayor creatividad y quizá una elevación del nivel genético. El ideal de Dyson parece tener un cierto parentesco con la utopía anarquista de Proudhon y con los «grandes designios» de las colonias de la Nueva Inglaterra del siglo XVII (el propio Dyson reconoció después esta última analogía). La ansiedad ante la agresividad humana en sus colonias-cometa, a las que se llega fácilmente con las naves espaciales, queda mitigada porque el triunfo sobre el entorno se ha convertido en la fuerza de cohesión más importante. Incluso aunque no se la elimine, la agresión no traspasa los límites de una clásica contienda ateniense o florentina.

En la utopía de Dyson se defiende la total explotación de cuantas posibilidades tecnológicas proceden del dominio de los nuevos principios de la biología. La dirección podría sin duda ser lo que se ha dado en llamar «cirugía genética». «La idea es que seremos capaces de leer la secuencia-base del ADN en un esperma humano o en un cascarón de huevo, pasar la secuencia por una computadora que identifique los genes o las mutaciones deletéreas, y luego, por medio de la micromanipulación, incorporar los genes inofensivos al conjunto de la secuencia para sustituir los que no valgan»[12]. Dyson rechaza la postura despectiva de Jacques Monod hacia la ilusión de que se pueden esperar remedios de los avances actuales en el terreno de la genética molecular. A la vez que está de acuerdo con que la complejidad de las interacciones entre los millares de genes de una célula humana hace aconsejable declarar una moratoria a la cirugía genética hasta que hayamos descubierto muchas cosas más, Dyson confía en que ésta jugará un papel importante en el futuro del hombre. Las pequeñas colonias que habitan las naves espaciales se podrían permitir la libertad de experimentación con la cirugía genética todavía prohibida en la tierra.

Dyson propone también una serie de soluciones utópicas alternativas a un nivel más modesto. Aun cuando la manipulación de los genes humanos quede excluida, quedan todavía otras vías que se pueden ensayar en relación con los triunfos científicos en la biología y la física, en la ingeniería mecánica y en la maquinaria que se autorreproduce. «La ingeniería biológica representa la síntesis artificial de los organismos vivos

[12] Freeman J. DYSON, *Third J. D. Bernal Lecture* (Londres, Birkbeck College, 1972), p. 6.

destinados a cumplir funciones humanas. La maquinaria autorreproductora representa la imitación de la función y la reproducción de un organismo vivo con materiales no vivos, un programa de computadora que imita la función del ADN y una fábrica en miniatura que imita las funciones de las moléculas proteínicas»[13]. Dyson tiene presente la extensión del arte de la fermentación industrial para producir microorganismos equipados con sistemas de enzima, hechos a la medida de nuestro propio designio. La ingeniería biológica podría incluso aventurarse a pasar de una fábrica biológica cerrada a la fase más azarosa de permitir que los microorganismos se desparramen por la atmósfera para que purifiquen y saneen el entorno natural (alterado por la tecnología humana), y para producir casi todas las materias primas necesarias para nuestra industria y nuestra existencia.

Históricamente, las utopías extraterrestres se han situado en otros planetas, a excepción de algunas plataformas raras y no desarrolladas del siglo XVII, que flotaban en el espacio. Para la colonización, Dyson se aleja de los planetas y de los asteroides de Bernal para dirigirse al espacio que existe alrededor del sistema solar poblado por ingentes números de cometas, pequeños mundos de varios kilómetros de diámetro, ricos en agua y otras sustancias químicas favorables a la vida. Estima que la población total de los cometas que dependen del sol debe andar por los miles de millones. Todo el universo está abarrotado de cometas a una distancia entre si del orden de un día luz o algo menos. Puesto que los cometas tienen los constituyentes básicos de las células vivas –agua, carbón y nitrógeno–, sólo carecen de dos elementos esenciales para que se dé la vida humana normal: el calor y el aire. Mediante la ingeniería biológica, los hombres podrían diseñar árboles con una corteza especial que permita el crecimiento en un «espacio sin aire a la luz de un sol distante», digamos tan distante como las órbitas de Júpiter y Saturno[14]. Se dispone de todo lo necesario: el oxígeno manufacturado por las hojas es transportado hasta las raíces de los árboles (que han hecho que se derrita gradualmente el interior del cometa) y luego se suelta en zonas donde los hombres viven entre troncos de árboles y demás flora y fauna. Como el cometa tiene sólo un diámetro de unos cuantos kilómetros, la fuerza de la gravedad es tan débil que un árbol puede crecer inmensamente. Desde un cometa de seis kilómetros de diámetro pueden estirarse en el espacio cientos de kilómetros, recogiendo la energía de la luz solar desde una zona miles de veces mayor que la del cometa propiamente dicho. «Visto desde lejos, el cometa parecerá como una pequeña patata de la que brotara una enorme cantidad de tallos y de follaje»[15].

Contrariamente a su predecesor Bernal, Dyson no desea el absoluto de un entorno artificial, sino que intenta conservar en el espacio exterior

[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*, p. 9.
[15] *Ibid.*, p. 11.

reminiscencias de la existencia terrestre. Como tampoco desencarna ni «sutiliza» al hombre que conocemos. En el período que media entre los dos científicos, el énfasis de las descripciones del impulso que se esconde tras el vuelo utópico parece haber pasado al espacio exterior. Para Bernal, la criatura humana realiza el destino supremo de su racionalidad cuando corta el cordón umbilical que le ha mantenido atado a la tierra y a su propio cuerpo; los aventureros de Dyson abandonan una tierra cuya existencia se ha vuelto irrespirable, autodestructora, y por eso inventan soluciones racionales que mantengan la especie con una configuración reconocible –el sueño del partidario de la eugenesia realizado mediante descubrimientos nuevos.

Los escritores y lectores de ficciones científicas, perversas representaciones de la utopía moderna, dan prueba sobradamente del carácter seminal del ensayo de Bernal; Dyson ejercerá sin duda alguna una función semejante en las fases futuras de este no-arte. En cuanto a su postura política fundamental, se diría que Bernal y Dyson, que no se conocieron mutuamente, pertenecen a mundos completamente diferentes. Bernal llegó a identificarse con el marxismo soviético, mientras que Dyson recuerda al empedernido individualista que no gusta de ninguna autoridad centralizada cualquiera que sea la etiqueta que ostente. Su convergencia podría demostrar cómo las constelaciones utópicas de los científicos vaticinadores a largo plazo transcienden los límites de las afirmaciones políticas.

34

EL FREUDO-MARXISMO, UN PRODUCTO HÍBRIDO DE LOS TIEMPOS RECIENTES

La readaptación del darwinismo a los fines del ideal utópico de un hombre pacífico, racional y cooperador corrió paralela a los esfuerzos de un grupo de psicólogos, antropólogos y filósofos por estudiar a fondo la doctrina de Freud y liberarle de la imagen algo sombría que había dejado entrever sobre el futuro de la humanidad, sobre todo en sus últimas obras. Freud reservó sus dardos más afilados para los que prometían que la agresividad quedaría eliminada como consecuencia del establecimiento de un orden nuevo de relaciones de propiedad, o como consecuencia de la abolición de la propiedad propiamente dicha –idea compartida por la mayoría de los utópicos del siglo XIX–. El instinto de muerte de Freud puede considerarse, si se quiere, como una introducción en su sistema relativamente tardía; de todos modos, en las obras que se publicaron durante su vida puede apreciarse una nítida contradicción entre civilización y felicidad terrenal. La hostilidad a muerte contra los padres y los hermanos quedaba representada como algo prácticamente innato y sólo parcialmente transmutable. En muchos sentidos representó Freud el ataque más tajante y devastador contra las ilusiones utópicas –que él llamaba músicas celestiales– de toda la historia del pensamiento occidental.

FREUD: UN NUBARRÓN SOBRE LA UTOPÍA

Doctor preocupado por la cura de almas solitarias a la deriva y divulgador de un método técnico para sosegar las ansiedades y eliminar a veces los síntomas físicos relacionados con la angustia psíquica, Freud fue también un filósofo con un concepto unificado de la naturaleza humana, sujeto por supuesto a las normales inconsistencias que afloran en los escritos de cualquier persona que haya trabajado durante más de medio siglo y experimentado las vicisitudes de los cambios de época, de lugar y de fortuna. Como un buen médico vienés en la mejor tradición hipocrática,

intentó aliviar el dolor sin plantearse seriamente los últimos propósitos de sus pacientes. Es de sobra sabido que se mostró a veces demasiado convencido sobre la eficacia de sus remedios psíquicos, como le ocurriera también al principio con relación a la cocaína, que tuvo por curalotodo hasta que se probó que creaba dependencia. (Durante muchos años siguió acariciando la idea de que, en última instancia, algunas enfermedades mentales, como otras indisposiciones en general, se curarían mediante métodos puramente químicos y biológicos. Desde esta perspectiva, ciertas técnicas analíticas, de las que se ha hablado hasta la saciedad, deberían considerarse como paliativos temporales, pendientes del descubrimiento de la droga eficaz.) Con todo, tuvo Freud una amplísima visión histórica que se puede separar perfectamente de su función de médico, nueva versión del dualismo de los antiguos.

Freud da por sentada la existencia de dos impulsos o instintos en todos los seres humanos: el erótico, que vincula a la persona que mantiene una relación de amor con muchas personas y cosas, y el agresivo, que busca la división, la destrucción, y acarrea la muerte. Estos instintos se pueden dirigir tanto hacia uno mismo como hacia los demás, lo que complica a menudo su descripción y la diagnosis de sus estragos. En los fragmentos del poeta presocrático de Agrigento, Empédocles, la alternancia del amor y la repulsión en el mundo aparece descrita con una maravillosa sencillez; en este sentido, Freud –lo supiera o no– permanece anclado al pensamiento tradicional que se deriva de los griegos. Nada modificará jamás la contrariedad de las fuerzas que actúan en el hombre. Lo amable y lo agresivo conviven en el mismo cuerpo, y ninguna institución o sistema social logrará exterminar ni lo uno ni lo otro. Puesto que ambas cosas derivan su energía de una fuerza vital, que en cada individuo es una cantidad finita de energía potencial, el triunfo de una sola puede hacer disminuir a su rival en un momento dado; mas el eterno enemigo, su opuesto, siempre seguirá agazapado en algún recoveco del hombre interior. La mayoría de las veces estos dos impulsos están tan inextricablemente entrelazados que el amor hacia un grupo de personas puede robustecerse e intensificarse sólo mediante la agresión a otras personas. Freud suele generalizar estos dos impulsos de manera que aparecen como los atributos de civilizaciones enteras, algunas de las cuales muestran una predilección especial por el amor, mientras que las otras se sienten impelidas por una fuerza de destrucción.

La civilización y la cultura, en sus aspectos amables y no agresivos que mantienen unidos a millones de seres, han derivado su energía de esa unidad al parecer indestructible de la existencia social que es la familia. Como consecuencia de ello, existe un antagonismo latente entre las exigencias del amor genital, particularmente en la hembra, y los usos de la civilización. Para Freud, la mujer nunca se ha reconciliado realmente con los propósitos de la civilización, que crean entre los humanos relaciones competitivas, aunque suaves y amables. Si al amor y la agresión, las únicas fuentes del placer, se les da rienda suelta, se convierten en ene-

migos de la civilización y de sus propios frutos. El amor no inhibido se agota solo, propagándose por un gran número de objetos con unas ansias de posesión devoradoras –la madre, el padre, los hermanos y las hermanas–. Nada queda para que la cultura siga adelante. La historia de la produción de cultura ha significado, por tanto, un constante recorte de los objetos de amor y una limitación del ejercicio del instinto de amor a las formas genitales específicas.

Los sentimientos agresivos que han rodeado a menudo al objeto del amor, hasta el punto de que el amor se vuelve exclusivo, han dado origen a todo tipo de miedos y ansiedades, sobre todo al miedo del poderoso padre, que ve en su hijo a un rival. Hay un mito en Freud según el cual los hermanos se alían para matar a ese padre que quiso negarles todas las gratificaciones y reservarse todas las mujeres. Mas el miedo al padre y a sus represalias perdura tras la muerte del mismo. Un hombre moderno no necesita matar a su padre para que le asalten terrores angustiosos; basta con que desee el acto. Más aún, el sentimiento agresivo de rivalidad hacia el padre nunca está aislado, sino que anda mezclado con el amor y con el temor a perder dicho amor. La rivalidad de los hermanos se limita a presagiar la hostilidad hacia todos los que entran en la órbita de un hombre en su vida posterior. Los hermanos y las hermanas se pueden amar recíprocamente, pero también se tienen que odiar recíprocamente. Y, a pesar del pacto mítico entre los hermanos para no matar y para reprimir una cierta cantidad de su impulso instintual, tienen que practicar eterna vigilancia para no violar el mencionado trato.

El desarrollo sexual de cada ser pasa idealmente a través de las fases de la absorción, primero oral y luego anal, antes de asentarse definitivamente en la genitalidad. Las primeras formas de gratificación no se abandonan totalmente y sobreviven en el juego amoroso previo al coito. No obstante, la evolución ideal –una especie de utopía genital– se da raramente sin perturbaciones, pues muchas modalidades de acontecimientos, de revelaciones prematuras y de experiencias igualmente prematuras pueden dar origen a fijaciones definitivas que paralicen la sexualidad genital y causen un estado de gran insatisfacción y malestar. Se da a la vez un deseo de ir subiendo en la escala hacia la genitalidad y un rechazo a abandonar las primeras formas de la libido, especialmente la del primer período de la dichosa e indiferenciada existencia en el seno materno o a los pechos de la madre. La consecución de ese progreso sexual del peregrino depende de dos factores que no son siempre favorables: la dotación biológica de un individuo puede impedirle el ascenso; asimismo las circunstancias, o el mundo de la realidad, puede dejarlo traumatizado en sus partes secretas. En ambos casos está sujeto a dolores y desdichas.

A lo largo de la historia, el hombre ha buscado maneras de mitigar sus desdichas; en este sentido, Freud establece una lista de las mismas, junto con una variedad de técnicas dirigidas a vencer el dolor temporalmente. En un excursus de su *Das Unbehagen in der Kultur* (El malestar en la cultura), 1930, analizó las principales fuentes de la falta de felicidad

del hombre a medida que éste va evolucionando en la vida, dividiéndolas en tres categorías: el dolor originado en el propio cuerpo, en la naturaleza física externa y en los demás seres humanos. En concreto, el dolor y el malestar originados por otros seres humanos parecen imposibles de arrancar; tal es el gran chasco de la cultura y la civilización. Cualquier reforma que se proponga en el ámbito de las relaciones humanas llevará en su seno el germen de la corrupción –veredicto absolutista que hace de Freud el príncipe negro de los antiutopistas modernos–. Con el fin de evitar el dolor infligido por los demás, algunos han huido al desierto o a los monasterios, donde han sacrificado los placeres del amor para protegerse contra las agresiones de sus semejantes. Otros han construido mundos ideales, utopías imaginarias por cuyos vericuetos han logrado extraviarse. Otros aún se han dedicado a programas políticos de reformas radicales y totales, el remedio sin duda más cercano a la religión.

Aquí arremete directamente Freud contra la utopía marxista con la que su sistema se declara en conflicto permanente. La agresión es una necesidad instintual, por lo que carece de sentido querer achacar a la propiedad privada la responsabilidad de todas las agresiones. La propiedad privada puede ser un instrumento para la expresión de la violencia, más, si fuera abolida, el instinto hallaría nuevas vías de escape. La agresión antecede a la apropiación, pudiéndose descubrir ya en la guardería[1]. ¿Por qué se intenta adormecer a los hombres con estos cuentos chinos? El espíritu de igualdad que pretende fomentar el comunismo puede ser gratificante para algunos hombres, pero puede resultar fastidioso o aborrecible para otros. Los excelentes y los superiores que se hallan nivelados mediante el sistema comunista tienen que aguantar los inconvenientes de esta igualdad, y el resultado puede ser una depresión general de la cultura. En América –el país de su identidad negativa– Freud creyó detectar el signo universal de los tiempos, la desconfianza del valor. La historia de las formaciones grupales enseñó a Freud que todas las relaciones de grupo amables y no agresivas –las naciones, los Estados, las culturas– estaban formadas a expensas de la hostilidad violenta hacia otros grupos distintos. La crónica de la formación étnica de los grupos antiguos y modernos le suministró una plétora de ejemplos para documentar su tesis.

Para Freud, todas las culturas y civilizaciones son por definición represivas. Difieren en la severidad de su represión de las manifestaciones del instinto agresivo o erótico. Dado que los individuos poseen una gran variedad de necesidades de intensidad diferente, algunas épocas y culturas son mejores para algunos individuos que para otros; es decir, que ofrecen a algunas personas más oportunidades de placer. Si un hombre es claramente agresivo, será sin duda más feliz en una sociedad de cazadores que en una sociedad muelle y galante. Algunas sociedades son tan punitivas en su restricción de ciertos tipos de relación sexual que destruyen total-

[1] Sigmund, FREUD, *El malestar en la cultura*, trad. Ramón Rey Ardid. Alianza Ed. (Madrid, 1980), p. 53.

mente a unos seres que habrían prosperado en otros estados. Así, la inevitable desigualdad tiene una doble vertiente. Todos los hombres han nacido desiguales en su equipamiento instintual y las sociedades gratifican a estos hombres desiguales de manera desigual. Freud, que murió en 1939 y, por tanto, no asistió a la reciente revolución sexual, creyó que el mundo occidental había alcanzado un punto elevado de restricción en el plano de la gratificación sexual. Aunque estas restricciones no afectaban a todos con la misma fuerza –los fuertes las ignoraban simplemente–, era indudable que una buena cantidad de sufrimientos estaba repartida por todo el mundo. Si Freud tiene un ramalazo reformista es precisamente en este punto: la sociedad, la cultura, la civilización han ido mucho más lejos de sus necesidades básicas al imponer las prohibiciones sexuales.

La mayoría de los paliativos para el dolor descritos por Freud –la distracción en el trabajo, la sublimación en el arte, el estar enamorado, el embriagarse (escribió antes de la emergencia de la cultura de la droga contemporánea)– podían ser eficaces en varios grados bajo circunstancias normales. Pero había personas que podían ser incapaces ya de refrenar ya de cortar de raíz las manifestaciones abiertas de los impulsos a través de algún sistema mental superior. Para estos desafortunados sólo existía una salida. Los derrotados en la lucha por la existencia buscaban refugio en la locura, retirándose completamente del mundo de los hombres-agresores. Habiendo conocido de cerca las conmociones de la Primera Guerra Mundial y la presencia de la Gestapo en su propia casa en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, Freud no se mostró demasiado optimista sobre el futuro del hombre. Además, rechazaba de plano el consuelo que le habría podido proporcionar el bálsamo de la religión. Era esto una vuelta a la infancia, a las sensaciones del niño en el regazo de la madre, o al terror provocado por el padre omnipotente. Contrariamente al arte, a la ciencia y a la tecnología, la religión fue vehementemente rechazada como algo indigno del hombre por arrogarse unos poderes ilegítimos. No decía la verdad desnuda, sino que proporcionaba una serie de paños calientes como paliativo a las grandes interrogantes.

En definitiva, el insignificante grado de felicidad que podía conseguir un individuo dependía de algo que superaba al orden social propiamente dicho: se trataba del resultado de una compleja interrelación entre la naturaleza psicofisiológica del hombre y las formas particulares de represión, adoptadas en un momento histórico dado y en una cultura específica. Algunas naturalezas estaban condenadas desde el principio a sufrir bajo ciertos regímenes culturales, y otras a prosperar con los mismos; algunas buscaban refugio en la demencia, mientras que otras podían recuperarse mediante la terapia con objeto de aguantar o tolerar lo que más daño les producía. Hay muchos caminos que conducen a la desdicha en la filosofía freudiana. La civilización podría crear sistemas mentales superiores que detuvieran los arrestos de la bestia, pero la agresividad seguiría existiendo inevitablemente bajo múltiples disfraces. Si la agresividad primitiva no había hecho más que asumir diferentes formas a través

de la historia, y si lo más que se podía hacer en nombre de la civilización era reprimir y sublimar, la utopia eudemonista era a todas luces una flagrante sandez. En la medida en que se puede decir que Freud tiene un ideal utópico, éste es claramente de cariz kantiano; a saber, el desarrollo de todas las capacidades humanas más allá de lo instintual. El estado histórico del hombre que él prefiere es el reino de la razón «desemocionada»; pero esto difícilmente puede ocurrir.

Para la gran masa de la humanidad no ve Freud ninguna gran esperanza: seguirá conduciéndose como una manada de bestias, vacilando constantemente entre la Muerte y el Eros. Quizá unas pocas personas, como él mismo o un Einstein, podrán tener acceso a la sabiduría y sublimar con éxito sus agresiones. Estos pocos desdichados son verdaderos creyentes en todos los dictados del imperativo moral kantiano. Su solución no es la felicidad, una felicidad hedonista, que, en última instancia, es tan imposible para Freud como lo fue para Kant o para Epicteto o para Epicuro. Los valores morales universales de Kant los da por supuestos Freud para esta pequeña sociedad. Su psicoanálisis no sufre ninguna crisis de valores porque está arropado por una moralidad kantiana que da por supuesto el sistema educativo germano-judaico. El freudianismo empezó a tener serios problemas cuando desembarcó en los Estados Unidos, donde se le reconoció como remedio psicológico oficial en una sociedad que no tenía como meta ninguna moral kantiana, un puritanismo básicamente hipócrita. En estas condiciones desesperadas se inventó una «psicología del ego» que predicaba una especie de moralismo atenuado y servía de sustituto a la ética kantiana.

La respuesta eudemonista

Muchos epígonos que habían sido influidos por los escritos de Freud intentaron, no obstante, repudiar su corrosivo asalto anti-utópico, y oponerse al rechazo del maestro de la utopía socialista y la fe religiosa, tenidas por él como ilusiones indignas del hombre racional. Algunos negaron la existencia del instinto de muerte y la inevitabilidad de la agresividad. Otros pusieron por las nubes a Freud como al gran destructor de la hipocresía victoriana y como crítico consumado, aunque no aceptaban que fuera un genio creador de una nueva visión del mundo capaz de responder a las incógnitas de la sociedad del siglo XX. Querían canciones de cuna, pero con otras músicas. Otros todavía citaban textos aislados que contradecían su postura generalmente pesimista, especialmente con respecto a la creatividad de las primeras fases del ciclo sexual. Se negaban a aceptar su argumentación de que sólo se podía mantener en pie la civilización, en cualquier tiempo y lugar, mediante la dolorosa represión de la energía libidinal. Aunque tenían claras simpatías hegelianas, concedían, sin embargo, que en algún momento esta energía libidinal podía haber sido necesaria para la construcción de la civilización; de todas formas,

una vez que se hubiera conseguido una civilización libre de la necesidad económica mediante la tecnología, la represión y la conversión no serían ya necesarias. Pasaban del énfasis negativo de Freud en las neurosis, con la inevitable crónica del malestar psíquico generalizado, a afirmaciones optimistas sobre la energía creativa, a la vez que proclamaban la realización del propio ser como valor absoluto, que no era incompatible con el amor y la cohesión de índole comunitaria. En su reintegración utópica se movieron por diferentes esferas. Algunos, educados en la tradición marxista, se concentraron en la terminación de un sistema de trabajo alienado –su definición psicológica del capitalismo competitivo y explotador– como condición previa para el establecimiento de ese sistema de salud mental que ellos identificaban con la abolición de la represión de los instintos. Otros invirtieron durante un tiempo las prioridades e hicieron un llamamiento a los partidos políticamente revolucionarios para que pusieran, en la cabecera de sus programas y en su práctica, a la libertad respecto de la represión sexual como prolegómeno necesario para el logro de la renovación política. En ambos casos, la forma y el contenido del trabajo –fuera éste alienado o no– estaban íntimamente relacionados con la emancipación sexual.

Otra orientación, relacionada con Carl Jung, pretendía revitalizar la religión y llenar el vacío creado por la actitud despreciativa de Freud. Los arquetipos y las formas de las experiencias míticas y religiosas, profundamente arraigados en el inconsciente de todo individuo, no eran ilusiones, sino la materia nutritiva de la salvación psíquica del hombre, sin la que estaba condenado a convertirse en un ser espiritualmente pobre y seco –peligro mucho más grave que la privación material que los utópicos sociales esperaban eliminar–. Así nació todo un espectro de religiones psicológicas especializadas que prometían distintos tipos de eupsiquias. Se había producido un desplazamiento de «la mejor de las sociedades posibles», que Moro había situado en un lugar concreto, a la eupsiquia, ese perfecto estado de espíritu que podía provocarse prácticamente en cualquier momento y lugar por parte de un adepto bien ejercitado, y ello pasando por la eucronía, que aparecía situada en un tiempo futuro. Los eupsiquianos introdujeron piezas y materiales diversos de las más variadas religiones orientales, que, en su nuevo medio, se sucedieron rápidamente las unas a las otras conforme los nuevos experimentadores, a la manera de los últimos romanos, iban abandonando una panacea por otra.

Se siente la tentación de establecer, mitad en serio y mitad irónicamente, una ley del desarrollo desigual del pensamiento utópico. Las utopías psicológicas, y sus problemas, son mayormente relevantes en aquellos ámbitos en que la utopía económica, al menos en un nivel elemental, parece haberse realizado y en que la utopía social de la autorrealización en el trabajo ha conocido al menos un éxito parcial. Es sólo quizá entonces cuando los verdaderos problemas de la felicidad, planteados en términos sexuales y religiosos, acaban impregnándolo todo. Estos siempre han

estado presentes en una forma u otra; sin embargo, las ansiedades psíquicas se pueden olvidar ante el hambre y la sed del conocimiento creativo. Una vez que existen suficientes alimentos y puestos de trabajo, el problema de la felicidad humana queda íntimamente ligado a las necesidades psíquicas. Hemos alcanzado un nivel superior de necesidades utópicas, y ¿quién sabe si resultan más o menos dolorosas cuando éstos quedan sin satisfacer?

El primer discípulo importante de Freud que intentó la adaptación de sus descubrimientos a una visión más optimista del futuro del hombre y en consonancia, en lo posible, con la utopía marxista, fue Wilhelm Reich. Los movimientos marxistas y psicoanalíticos habían aparecido en su tiempo en medio del panorama intelectual europeo como corrientes profundamente antagonistas. En la década de los veinte, en vísperas de la toma del poder por los nazis, Reich se salió de la línea trazada e hizo un llamamiento al proletariado alemán para que abandonara su fijación exclusiva en la interpretación sociológica marxista del destino histórico del hombre e incorporara una buena parte de la teoría psicológica de la genitalidad de Freud a su propia visión del mundo –«Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse» apareció en *Unter dem Banner des Marxismus* en 1929[2]–. Por su parte, Reich se esforzó en sacar las consecuencias revolucionarias pertinentes de la doctrina: en vez de una civilización futura que se apoyara en la represión acentuada de los instintos, predicó la apoteosis del cuerpo en todas sus partes y la exaltación del orgasmo. La inmediata y radical emancipación sexual se convirtió para él en una condición previa para el logro de una victoriosa revolución social; de lo contrario, las masas potencialmente militantes, cautivadas por las fuerzas psicológicas represivas de la estructura familiar edipiana, se inhibirían respecto de la rebelión política activa. Las dos escuelas utópicas premarxistas más importantes del siglo XIX, la saint-simoniana y la fourierista, habían unido íntimamente la libre sexualidad con las necesidades del trabajo; pero dicha unión había sido olvidada por los marxistas de la época de la reina Victoria o del Kaiser Wilhelm. La original obra de Reich, la *Sexualpolitik*, que hacía más violencia a Freud que a Marx, fue una vuelta auténtica a la antigua tradición.

Los que siguieron el camino trazado por Reich en las décadas de los cuarenta y los cincuenta, como Erich Fromm, Norman O. Brown y Herbert Marcuse, representan una curiosa resurrección de la utopía adámica en una sociedad mecanizada en la que las relaciones se hallan amenazadas por una atrofia del amor. Estos autores niegan la negación freudiana

[2] Wilhelm REICH, «Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse», en *Unter dem Banner des Marxismus* (Berlín, 1929), p. 144. Reich insistió en que la sociedad no sólo era injusta, sino que estaba además enferma, y en su mecanismo utópico incluyó proposiciones para la fundación de una organización internacional de índole sexual-política. La finalidad de su *Sexualpolitik* no era terapéutica en el sentido del análisis individual. Cf. su *Massenpsychologie des Faschismus: Zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik* (Berlín, 1933), p. 251.

de la utopía eudemonista. Rechazan asimismo el dualismo subyacente a su sistema y no admiten ninguna razón intrínseca por la que no pueda la libido gozar de libre expresión una vez que la humanidad se haya emancipado de las represiones económicas y sexuales que puedan haber sido necesarias para la construcción de la cultura en los estados inferiores de la civilización.

Los manuscritos del joven Marx, publicados después de su muerte, fueron los textos de base para la gran conciliación de Fromm. Cual un Hércules en una encrucijada, el hombre moderno podía haberse embarcado en un nuevo orden de trabajo libre en un ambiente de compañerismo y amor –reformulación eufemística de Fromm de la utopía fourierista–, o también podía haberse dejado someter a un orden patológico de sociedad de índole sadomasoquista. Parece que el hombre ha escogido la segunda alternativa; a saber, una sociedad competitiva y dominada por el poder en la que la «alienación como enfermedad del ego» se ha hecho prácticamente universal[3]. Nunca será feliz hasta que no encuentre el amor y la seguridad en un verdadero socialismo democrático. «El hombre se halla enfrentado actualmente a la más fundamental de las elecciones; no se trata de elegir entre capitalismo y comunismo, sino entre *robotismo* (de la especie tanto capitalista como comunista) y socialismo comunitario y humanista»[4].

La utopía de Norman Brown procede igualmente de Freud; si bien él no ve razón alguna para que se sufra en las fases represivas posteriores de la genitalidad cuando sería más humano, más natural, y ciertamente más placentero detenerse en el período de la mayor expresión del propio ego, la sexualidad de la infancia. La teoría de Wilhelm Reich de que la sexualidad, objeto de la represión cultural, es una sexualidad genital normal del adulto es rechazada por «simplificadora y distorsionadora»[5]. Basándose en un caudal de pruebas aducidas por poetas y místicos, Brown demuestra que la fase de la infancia de Freud es lo que la humanidad ha ansiado siempre a través de los siglos, y que la redención del cuerpo, la abolición del dualismo y el advenimiento de la edad del juego de Schiller, o «el trabajo atractivo» de Fourier, es la verdadera y definitiva solución al problema de la felicidad. Brown pretende que el propio Freud ha sentido esto en determinados momentos y lo ha negado en otros. También se basa en el testimonio del joven Marx, si bien su utopía está en general menos politizada que la de Fromm o la de Marcuse. Si bien es verdad que su argumentación no es un ejercicio dialéctico llevado con la pericia del aludido Marcuse, lo cierto es que realiza una tarea muy parecida al invertir el pensamiento de Freud. «La abolición de la represión liquidaría las concentraciones antinaturales de la libido en ciertos órganos corpora-

[3] Erich FROMM, *Beyond the Chains of Illusion* (Nueva York, Simon and Schuster, 1962), p. 53.

[4] FROMM, *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics* (Nueva York, Rinehart, 1947), p. 363.

[5] Norman O. BROWN, *Life against Death* (Nueva York, Vintage Books, 1959), p. 140.

les concretos –concentraciones originadas por la negatividad del mórbido instinto de muerte y que constituyen la base corporal de los desórdenes neuróticos del carácter en el ego humano...– El cuerpo humano se volvería polimórficamente perverso, complaciéndose en esa plenitud corporal que ahora tanto teme»[6].

La última paradoja de Marcuse

Fue el de Marcuse el intento más popular e intelectualmente más sofisticado por amalgamar elementos sacados de Freud y Marx dentro de una nueva síntesis utópica. Como muchos de los otros freudo-marxistas, también él fue al mismo tiempo dogmático, apocalíptico y variable. Si su *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (1955) es una crítica de Freud en nombre de un Marx bastante remoto –que no aparece mencionado, por cierto, en el texto–, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (1964) representa un distanciamiento de Marx en un punto crucial de su doctrina: el papel histórico del proletariado como agente creador de la nueva sociedad. Marcuse cita a Freud tergiversándolo, al sacar a menudo pasajes de su contexto o al tratar algunas divagaciones suyas sin mucha importancia como si fueran verdaderas declaraciones de principios. El Marx del *Capital* queda desbancado a favor de algunas frases sibilinas del joven Marx, punto álgido del pensamiento utópico romántico.

Marcuse acepta la idea de que la construcción de la civilización en sus primeras fases exige la energía suministrada por la represión libidinal. Mas, una vez que se ha alcanzado un alto grado de tecnología, cuando la libertad respecto de la necesidad, y de prácticamente todo menos del trabajo nominal, se ha convertido en una realidad inminente, y ya no es una fantasía remota, entonces deja de ser necesaria la represión libidinal, fuente primera de la energía para la construcción de la civilización en el sistema cerrado de Freud. Su lenguaje sincrético suele emparejar términos marxianos y freudianos, como la famosa frase «surplus repression» («surplus de represión»), esperando tal vez que esta unión verbal acabe generando una unión conceptual[7]. Esta mezcolanza no deja de ser interesante, sobre todo para los que sienten la necesidad de una psicología –situada a un nivel más sofisticado que el utilitarismo fundamental de Marx– que complete la filosofía y la teoría del desarrollo social del autor del *Capital*. Las enseñanzas freudianas se conservaban como una especie de psicología de la prehistoria; sin embargo, se rechazaba de plano la inevitabilidad de la represión y la necesidad de pagar un pesado tributo psíquico una vez lograda la sociedad de la abundancia.

---

[6]. *Ibid.*, p. 308.

[7] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Nueva York, Vintage Books, 1961), p. 40.

Para fines de sistematización, al menos, Marcuse incorporó los rudimentos del sistema freudiano en su forma más pura, antes de ser adulterados por los neofreudianos; no obstante, la idea de que la civilización tiene que estar eternamente alimentada y sustentada por reprimidas energías libidinales fue rechazada por su fe hegeliano-marxista en la conciencia del hombre que va superando distintas fases. En su utopía se inauguraría una era de sublimación no represiva general mediante la reactivación de las primeras fases de la libido. «Los impulsos sexuales, sin perder su energía erótica, trascienden su objeto inmediato y erotizan normalmente las relaciones no eróticas y antieróticas entre los individuos, y entre los individuos y su entorno... El principio de placer se extiende a la conciencia. El Eros redefine la razón en sus propios términos. Es razonable aquello que sustenta el orden de la gratificación»[8]. Fourier nunca dijo tanto. Más, al igual que en Fromm, la abolición de la «*surplus repression*» exigiría la acción política como preludio al establecimiento de un nuevo mundo. En *Eros and Civilization*, el pesimismo freudiano queda disipado por la profecía de que, una vez destruido el orden represivo del capitalismo por la clase obrera y alcanzados los estadios superiores del comunismo, no sólo serán libres los hombres de la necesidad en un sentido económico, sino que tendrán también la oportunidad de satisfacer la multiplicidad y complejidad de sus deseos psicosexuales. Los hombres se habrán liberado, pues, de dos realidades alienantes: las taras del capitalismo y las represiones instintuales de la civilización.

Una década después, sin embargo, Marcuse intuyó que las capacidades de manipulación de la sociedad capitalista hacían problemático este ansiado desarrollo histórico. En *El hombre unidimensional*, el optimismo deja paso al desencanto. Marcuse había bajado a la calle, dejando el estudio en el punto en el que el marxismo y el psicoanálisis coqueteaban sin mirar al mundo, sin que ello pasara de un mero *jeu d'esprit*. La realidad que descubrió era más bien negra. La organización tecnológica a gran escala de los estamentos del poder había hecho posible el esclavizar la libido a la máquina de la propaganda, concediendo a las masas placeres espúreos y aditivos con el fin de asegurarse su aquiescencia en el mantenimiento de la estructura política vigente. Las gratificaciones eran inmediatas y de relumbrón, impidiendo ver las verdaderas necesidades humanas. El hombre corriente había sido seducido por una sexualización barata y rápida como si de un narcótico más se tratara. En vez de la toma de los instrumentos de producción por parte de los trabajadores, se había producido la toma del control de la libido colectiva de los trabajadores por parte de los capitalistas, que la manipulaban según su antojo. La tecnología, a la vez que construía dispositivos benévolos para ahorrar trabajo y máquinas creadoras de productividad, avanzaba a pasos agigantados en los medios de comunicación de masas, concentrándolos en las manos de los capitalistas. Estos eran capaces de hacer caer a los trabajadores en su

[8] *Ibid.*, pp. ix, 204-205.

tela de araña y fabricar unas cadenas de hierro psíquicas que los mantuvieran prisioneros. La tecnología se había convertido en un fin en sí, y su expansión en un fenómeno independiente, autónomo y autogenerador. El espíritu de la tecnología nueva, racional y superior había invadido todos los rincones de la sociedad: la universidad, el arte y la psique de los trabajadores.

Las consencuencias eran un grado elevadísimo de falsa conciencia (Marcuse seguía mostrando todavía sus huellas hegelianas) y la incapacidad por parte del pueblo escogido de Marx, el proletariado, para percatarse de las potencialidades tecnológicas de la emancipación de toda la humanidad y de la adopción de una práctica revolucionaria. Las masas vivían ahora en un estado de consentimiento pasivo, de somnolencia de la verdadera conciencia y de exclusiva preocupación por los placeres vulgares y estupefacientes. Marcuse apreciaba todavía el valor de la civilización histórica; sin embargo, no veía en el mundo cultural contemporáneo más que una lamentable degeneración del binomio capitalismo-libido. El lenguaje de la comunicación intelectual se había vuelto concreto y autosuficiente hasta el punto de eliminar toda ambigüedad, toda historia y toda potencialidad. Las sociedades industriales de consumo acrecentaban incesantemente el número de las falsas necesidades, absorbían el seso de la gente con la adquisición de nuevos objetos y prolongaban indefinidamente el período de la necesidad no auténtica, mientras que las clases dirigentes seguían jugando a sus juegos de poder. Una tecnología racional podía satisfacer muchas demandas del consumidor; pero el hecho es que todo el sistema estaba al servicio de la irracionalidad. El viaje a la luna o cualquier arma militar altamente sofisticada eran buenos ejemplos de la poderosa colaboración entre la ciencia, la tecnología y el trabajo para fines de una racionalidad bastante cuestionable. En el fondo de su ser, los hombres estaban alienados como consecuencia de una insaciable sed de objetos; pero, una vez conseguidos, sentían la insatisfacción del drogado, e incluso su sexualidad distaba mucho de ser la libre expresión del amor. Habría mucho que decir acerca de esta desoladora descripción y de la filosofía que la sustenta, si bien Marcuse ignoró el grado en que los placeres, e incluso una buena dosis de autorrealización, habían sido posibles en el mundo occidental para millones de seres que, en las sociedades anteriores, habían pasado la vida entre trabajos agotadores.

Las preferencias iniciales de Marcuse en las décadas de los veinte y los treinta fueron indudablemente para Marx; su interés por Freud vendría después. La piedra angular de la teoría social de Marx, por mucho que se fuercen sus textos, ha sido siempre la teoría del valor del trabajo. Bajo el capitalismo, las estructuras tecnológicas masivas y las grandes riquezas se originan como consecuencia de exprimir el trabajo del proletario, concebido ante todo como trabajador manual en una sociedad industrial esencialmente dependiente de la máquina. El resultado de ello es que la resolución de las contradicciones del capitalismo sólo se producirá con la decidida *auto*-emancipación de los trabajadores, que se adueñan

de los instrumentos de la producción y, por tanto, ya no ceden, o alienan, una buena parte de su trabajo, de su esencia –o una extensión de su esencia–, a un capitalista holgazán y no productivo. En la segunda mitad del siglo XX, este análisis, con su énfasis especial en la madurez del proletariado, dejó de convencerle a Marcuse como le había convencido en la Alemania prehitleriana, donde se había formado su pensamiento. La automatización había hecho de los trabajadores meros apéndices de la máquina, en muchos casos prácticamente innecesarios. De ahí que tuviera cada vez menos sentido basarse en el trabajador manual en vías de extinción, o en el trabajador industrial pegado a la manivela, para hacer de él el pilar fundamental de la transición del capitalismo al comunismo no represivo. De hecho, Marcuse empezó a dudar que fuera el trabajador un verdadero agente revolucionario. Marx había sido consciente de que las clases, que él consideró bajo una óptica antropomórfica, podían ser doblegadas, corrompidas y engañadas. Mas no se había previsto la terrible degradación del proletariado en las fases ulteriores de la era tecnológico-industrial, por lo que resulta de todo punto necesaria una reconsideración del pensamiento marxiano.

En *El hombre unidimensional* aparecen en primer plano los valores heredados y profundamente arraigados del esteta y del filósofo. En nuestra civilización reinaba la fealdad, la estupefacción, el empacho, y no había ninguna posibilidad de que floreciera una verdadera conciencia superior. Desde este planteamiento, las palabras de Marcuse nos suenan a las de un moralista que predica los más sublimes valores espirituales. Se enzarza en un análisis detallado de lo que ha sucedido al conocimiento filosófico, el cual se ha tecnologizado a su vez. Cuando el espíritu tecnológico domina a una sociedad, todo lo que hay en ella participa de la misma implicable concreción, de la misma inmediatez, exactitud, precisión y falta de ambigüedad. A causa de su concentración en lo actual, en su búsqueda de novedades y en su orientación hacia los logros prácticos, este espíritu descuida o borra el pasado o, lo que es lo mismo, lo «tecnologiza». Siempre hegeliano en el fondo, Marcuse discierne en esta concretización que no parece engendrar ninguna «otredad», un arma intelectual que ahoga cualquier revuelta u oposición. Los hombres están tan saturados del momento presente que no les quedan ya energías cerebrales para conjurar otras posibilidades, para imaginar dialécticamente lo opuesto de lo que existe.

Marcuse entra a engrosar la nómina de los que han visto en el triunfo del espíritu tecnológico el agostamiento de la vida y un serio encogimiento de sus dimensiones. Esta ha sido una de las más viejas críticas de la civilización científico-industrial. Desde sus mismos comienzos, la tecnología ha sido considerada con una cierta desconfianza. En la Alemania del siglo XVIII, Herder, que probablemente vio muy pocas máquinas en toda su vida, contempló con asombro el inmenso poder potencial de la empresa tecnológica, y luego se preguntó: «¿Para qué queremos más poder?». Tanto William Blake como Goethe atacaron a Newton, el símbolo de la

ciencia, porque éste parecía reducir la vida a lo matemático, a lo susceptible de ser medido. Para Spengler, la tecnología monstruo, como todo gigantismo, era el síntoma de la decadencia de una civilización. Marcuse se hallaba en su período de formación cuando Spengler hizo su irrupción en la escena alemana en la década de los veinte, pudiéndose descubrir en la obra del primero más de un ramalazo de este último, aunque con un enfoque distinto, por supuesto. Pero ¿qué le había sucedido al marxista que había en Marcuse, teniendo en cuenta su postura agresiva ante la civilización tecnológico-industrial? Ya en su libro *El marxismo soviético: un análisis crítico* (1958), había empezado él a percibir la convergencia del espíritu soviético de Rusia y del espíritu tecnológico occidental. El triunfo del comunismo soviético tendría los mismos resultados que la difusión de la tecnología americana.

El filósofo de la historia hegeliano tenía que encontrar agentes del cambio, nuevas encarnaciones del espíritu del mundo que surgieran de las condiciones del momento; sin embargo, no veía ningún instrumento de liberación con el que pudiera contar a largo plazo. Cada poco tiempo se agarraba a un nuevo asidero. Si los estudiantes se rebelaban contra las autoridades universitarias, los saludaba como la gran fuerza de cambio predestinada; pero, cuando consideraba de cerca algunas de sus consecuencias, daba marcha atrás y se refugiaba de nuevo en su biblioteca. Entonces imaginaba que tomarían el relevo las minorías oprimidas de los Estados capitalistas, a las que se les había negado un lugar en el banquete de la civilización tecnológico-industrial. Sin embargo, Marcuse sabía que las minorías, como los trabajadores antes que ellas, estaban a su vez a punto de caer en las redes de la civilización mecanizada. Luego jugó con la idea de que la ruptura creadora en la civilización mundial vendría de las naciones desposeídas, que aprenderían de nuestra desolación espiritual y evitarían caer en la trampa. Con todo, le costó mucho trabajo no ver las pruebas que se ofrecían a sus ojos en el sentido opuesto, como los sangrientos pronunciamientos militares que se sucedían en las nuevas naciones en busca de la posesión de los instrumentos de poder. La necesidad utópica revolucionaria de Marcuse se quedó claramente insatisfecha. En cierto modo, la historia tenía que utilizar la tecnología para la expansión del espíritu humano en todas sus manifestaciones, para la verdadera libertad respecto de la necesidad. Sin embargo, su propio análisis y su veleidosa elección de sucesivos héroes predestinados que llevaran a cabo el cambio necesario terminaron en un atolladero.

En julio de 1967 Herbert Marcuse dio una conferencia en la Universidad Libre de Berlín bajo el título de «Das Ende der Utopie» (El final de la utopía), título característico de su manera dialéctica de proceder. Lo que quería decir es que la utopía había dejado de servir de objeto de burla y de contradicción de las potencialidades socio-hiostóricas, ya que la capacidad humana había alcanzado un nivel de competencia que hacía factible cualquier transformación del entorno natural o técnico. El utopismo había perdido su razón de ser como categoría especial de pensamiento,

dado que todo, hasta lo más intrépidos sueños de plenitud humana, era ya realizable. El final de la utopía no era más que el final de la utopía limitada de antaño. Aunque tal blasfemia no afloró a sus labios, incluso el mismo marxismo sólo había ofrecido posibilidades finitas; pero, ahora que las fuerzas de producción generadas por la ciencia y la tecnología del siglo XX se habían destapado por completo, todo era concebible y la utopía podía volar hacia las esferas celestes más elevadas. De este modo, Marcuse intentó resolver una paradoja: su utopía era completamente realista. Estaba firmemente asentada en las capacidades productivas reales de la tecnología avanzada, la cual, dado el correctísimo sistema racional y organizativo, podía lograr todo lo imaginable.

Como los factores materiales y psíquicos estaban ya listos para la revolución, con su salto hacia la libertad, ¿cómo es que ésta no se había producido? Como respuesta a esta pregunta que él mismo se había formulado, Marcuse explicó que todas las fuerzas de la sociedad actual se habían movilizado para que ello no ocurriera –una de las muestras más profundas de análisis social desde la afirmación de Calvin Coolidge en el sentido de que, cuando mucha gente estaba sin trabajo, se producía inmediatamente el desempleo–. Había una especie de organización conspiradora por parte de la «sociedad en su conjunto» –Marcuse no podía pensar ya en los términos marxianos de capitalistas y proletarios– que se oponía y resistía a la transformación. Si a Marcuse le habían preocupado intermitentemente las dificultades de identificar una clase revolucionaria en las sociedades capitalistas más desarrolladas en el plano tecnológico, en esta conferencia se refugió en un viejo bromuro utópico, común a los anarquistas infantiles y a los marxistas vulgares; a saber, que los fabricadores de la revolución social se constituirían en una vanguardia en el curso de la revolución propiamente dicha, pues no estaban «prefabricados»; esta lectura del evangelio marxista esquivaba cautelosamente el problema de fondo.

El final de la utopía de Marcuse proclamaba también el final de la historia en el sentido de que el futuro no necesitaba ya ser el desarrollo o continuación del pasado; la creación del nuevo hombre de Marx sería una tajante discontinuidad, sin ninguna relación reconocible con la historia anterior de la humanidad. Marx había dudado todavía al borde del paso del reino de la necesidad (que incluso en sus fases últimas entrañaba un cierto trabajo racionalmente organizado) al reino de la libertad absoluta. Marcuse invierte deportivamente la fórmula tradicional del *Anti-Dühring*: en vez de buscar el tránsito del utopismo anticuado a la ciencia o al socialismo científico, los hombres podrían en lo sucesivo abrir un nuevo camino que condujera del socialismo científico a una nueva edad de libertad absoluta respecto de la necesidad. Marcuse aplaude generosamente a Marx por su valoración negativa de las viejas utopías, porque las condiciones objetivas y subjetivas, esos dos pilares en que descansa el mundo, no habían estado maduras para la realización de sus fantasías. En lo sucesivo, sin embargo, todo aparecía ya posible; y nada era utópico

en el sentido tradicional –o dígase prácticamente nada–. Marcuse estaba todavía dispuesto a aplicar dicho término peyorativamente a los proyectos que violaban las leyes físicas o biológicas, si bien dichas categorías eran también históricas y, por ende, estaban sujetas a cambio.

Este género de pensamiento estaba marcado por un olvido absoluto del pasado utópico del hombre. La mayoría de las utopías racionalistas de Occidente han sido de hecho realizables dentro del marco de sus sistemas intelectuales y económicos respectivos. No eran las capacidades productivas limitadas de los hombres las que inhibían la fundación de las ciudades utópicas según del modelo de Moro con sus extensiones de terreno productivas, o de las *osmasies* de Vairasse, o una ciudad del sol a lo Campanella, o las comunidades fisiocráticas de Lesconvel, o los falansterios de Fourier, o las «nuevas harmonías» de Owen. Fourier había denunciado repetidas veces en sus escritos al mundo occidental por haber desperdiciado tres mil años de oportunidades para lograr la felicidad humana, teniendo en cuenta que las capacidades agrícolas e intelectuales de los antiguos habían sido perfectamente suficientes para la puesta en práctica de falansterios debidamente equipados. Las contradicciones inherentes a la utopía –las fuerzas refractarias, destructivas y ansiosas de poder de que hablara Kant: *Herrschsucht, Habsucht y Ehrsucht* (los impulsos de dominio, de posesión y de prestigio)– no parecen más susceptibles de resolución en un mundo científico-tecnológico que en la sociedad basada en la agricultura, en la que naciera la moderna utopía cristiana. No obstante, a Marcuse no le molestaron tales percepciones psicológicas.

Marcuse hizo un descubrimiento tardío de lo que parecería una trivialidad para un historiador del pensamiento utópico: «Las necesidades humanas tienen un carácter utópico. Más allá de la animalidad, todas las necesidades humanas, incluida la sexualidad, están determinadas históricamente y son transformables históricamente. Y la ruptura de la continuidad de las necesidades, que conllevan su propia represión, salto hacia una diferencia cualitativa, no es una cosa prefabricada, sino algo inherente al desarrollo de las fuerzas de producción. Esta ruptura ha alcanzado un nivel en el que exige nuevas necesidades vitales, con objeto de estar al unísono con sus propias posibilidades»[9]. Todavía revestido de una indumentaria marxista, Marcuse vio naturalmente que las nuevas necesidades negaban a las antiguas, inherentes al sistema de dominación capitalista. El catálogo era bastante largo: la necesidad de luchar por la existencia, de ganarse el pan cotidiano, de seguir el principio de realidad, de competir, de continuar la productividad dispendiosa, desazonadora e interminable íntimamente unida a la destrucción, y la necesidad de reprimir los impulsos instintivos. En su lugar propuso la necesidad de descanso; la necesidad de intimidad, ya en soledad ya con los amigos de la propia elección; la necesidad de belleza y de felicidad no mercantil. Y este último utópico exigió además el reconocimiento de una nueva necesidad antropológica,

[9] MARCUSE, *El final de la utopía*, trad. Manuel Sacristán, ed. Ariel (Barcelona, 1981), p. 12.

que no surgiera *ex nihilo*, sino de las condiciones vigentes en el mundo capitalista. Esta necesidad, hasta la fecha no sentida como tal por la mayoría de los humanos, era la de una verdadera libertad. Marcuse había preparado en su juventud un estudio bibliográfico de Schiller, y no es nada descabellado pensar que pudo acordarse años después de la retórica libertaria del viejo poeta. La nueva libertad no estaría ya relacionada con la satisfacción de meras necesidades materiales ni con la emancipación del trabajo alienado, ni siquiera con la inmunidad respecto de la famosa «surplus repression». Esta libertad nueva y esencialmente vital entrañaría el nacimiento de una «nueva moralidad» que rechazaría de plano la moral judeo-cristiana. El marxismo tenía que arriesgarse a definir la libertad en términos totalmente diferentes de lo que se llamaba libertad en el lenguaje político de la época. Fourier destaca como precursor de la concepción de Marcuse en la que se distingue entre sociedad libre y sociedad no libre.

Marcuse fue más allá de Marx, el cual había vinculado la nueva sociedad al aumento de las fuerzas de producción –al menos esa es la impresión que se saca de la lectura de la *Crítica del programa de Gotha*– y abogó por una libre discusión de las diferencias cualitativas entre la sociedad vieja y la nueva. ¿Cuál sería el distintivo de la utopía tras el final de la utopía? ¿Cómo se desmarcó Marcuse de sus precursores y de los contemporáneos que seguían esgrimiendo la consigna marxista de «cada cual según sus capacidades y a cada cual según sus necesidades»? Sus tablas de la ley revisadas reflejaban una dimensión estético-erótica. Fue consciente de que Marx se había mostrado aún reacio a ver el trabajo como juego; la nueva utopía estaba destinada a trascenderle y a revivir el ideal fourierista que él condenara. Las necesidades que reconoció Marcuse como reales podían satisfacerse inmediatamente bajo un sistema tecnológico transformado en los países más avanzados. Lo que estaba en juego era ni más ni menos que una completa remodelación del industrialismo vigente, una reconstrucción de las ciudades, la eliminación de las brutalidades de la industrialización capitalista. Marcuse se preocupó mucho por refutar el ataque romántico a la tecnología como tal. El quería una tecnología remozada en su virtud prístina y purificada de los males del capitalismo.

El Marcuse que pasará a la historia del pensamiento utópico es el que se vio poseído por un impulso profético. Por uno de esos caprichos raros del espíritu del mundo, en 1967 y 1968 se convirtió en el filósofo de una amplia corriente de rebelión estudiantil y en un vidente cuyos vaticinios se leyeron en términos de un futuro inminente. Cuando el propio Marx, identificado con los partidos comunistas burocratizados del mundo, había sido rechazado en gran parte por los estudiantes revolucionarios, Marcuse vino a llenar el vacío dejado con su utopía freudo-marxista. El que los estudiantes leyeran a menudo en sus escritos la plasmación de sus anhelos juveniles fue algo que la opacidad de su estilo fomentó en gran medida, en vez de impedirlo. En la parte del mundo que se hallaba to-

davía bajo el influjo marxista ortodoxo, de predominio esencialmente agrícola, no se produjeron rebeliones estudiantiles, en tanto que la nueva tecnología era considerada oficial y popularmente como un bien absoluto a causa de un deseo insatisfecho de sus productos. Mas, en lo que se ha dado en llamar sociedades posindustriales, se ha venido detectando un malestar creciente ante la tecnologia-monstruo y los estragos resultantes. Muchos jóvenes se han sentido asqueados ante la perspectiva de ser enrolados en los distintos compartimentos de la sociedad tecnológica capitalista, y muchos de ellos han descubierto en el viejo Marcuse al agorero que ha sabido formular sus aprensiones.

EPÍLOGO

LAS PERSPECTIVAS UTÓPICAS

Si un estudio del pensamiento utópico del hombre occidental quiere ser algo más que un ejercicio académico o de anticuario, ha de preocuparse al mismo tiempo de una serie de cuestiones punzantes que se plantean constantemente. ¿Hemos estado tratando de una propensión que tuvo su comienzo hace más de tres mil años, conoció momentos gloriosos y se halla ahora prácticamente agotada o, si se quiere –y ello equivale a lo mismo–, lleva una existencia penosa, viviendo de los hechos pasados, repetidos con algunas variaciones sin importancia? ¿Estamos asistiendo a un frenazo en el proceso de fabricación utópica en el occidente? ¿O se trata solamente de una debilidad temporal? ¿Inicia la utopía de la contracultura un auténtico resurgimiento? ¿Tienen que limitarse las utopías a ser en lo sucesivo meros cuentos de hadas? ¿Representan a la nueva utopía las atrevidas fábulas científicas de un Bernal o un Dyson, obedientes a las reglas de la ciencia predictiva? El pensamiento utópico, cuando cumple su función, es imprevisible, dejando abiertas todas estas interrogantes.

Se puede afirmar que el modo utópico de pensar y sentir, con sus orígenes en las grandes visiones históricas de la edad de oro y de gestas prometeicas, sustentado a la vez por la escatología judaica y cristiana y resumido en miles de obras en todas las sociedades europeas a partir de mediados del siglo XV, se debate en cierto modo por mantenerse a flote a toda costa. La metáfora del crepúsculo de la utopía sugiere un empobrecimiento de la imaginación utópica, no una profecía sobre el final de la misma. No se puede pronosticar si esta especie de noche utópica será larga o corta, ni si la propensión utópica, que ha gozado de una existencia tan larga en esta cultura, se está agostando, como tampoco se puede profetizar la muerte de la propensión religiosa. El crecimiento salvaje de los nuevos cultos religiosos puede anunciar lo mismo un final que un comienzo; la proliferación de las utopías actuales de la contracultura anticientífica, del transformismo biológico y de la humanización del espacio exterior nos deja en la misma situación de duda.

A lo largo de los siglos, es posible que una necesidad desaparezca de la escena utópica de una cultura una vez saciada para dejar paso a otra. En algunas sociedades la satisfacción del hambre elemental ha dejado de ser una necesidad, por lo que ya no tiene sentido que reaparezca en una utopía. ¿Cuáles son ahora los males profundos de orden social y psíquico que nos atormentan con más insistencia? ¿La incapacidad para amar? ¿La confusión sobre la propia identidad? ¿Una desoladora angustia metafísica? ¿Unos incipientes anhelos religiosos? ¿Una pasión irreprimible por la igualdad? ¿Una tendencia incontenible a explorar y querer saberlo todo? Así como hay en todo el mundo diferentes niveles de crecimiento económico y de aceptación de los modos de la civilización tecnológico-científica, así también coexisten en un nuevo babel utopias que respnden a diferentes necesidades.

Para un gran número de seres humanos que pueblan actualmente la tierra la utopía occidental estática del período anterior a 1800, con sus planes para la creación de una sociedad ordenada y de medios de subsistencia adecuados, sigue constituyendo todavía el gran desiderátum; mientras que para los que ya han abolido los estragos del hambre y las epidemias, pero viven entre arsenales de armas atómicas, la paz eterna de que hablara Kant sigue siendo una fantasía utópica. Para millones de personas, el ideal del siglo XIX de la autorrealización plasmada en la libertad de trabajar en tareas de la propia elección sigue siendo una meta inalcanzable. Los hombres de acción que se desenvuelven en el terreno político dan la impresión de que atienden por fin a las exigencias sociales de clases y poblaciones otrora silenciosas, exigencias que hace tan sólo un siglo se habrían calificado de puras utopías. Los segmentos más avanzados y ricos de la civilización occidental, en los que la división del trabajo es altamente sofisticada, han llegado a preocuparse hasta tal punto de su intenso y sin duda creciente malestar psíquico que han delegado en escritores especiales la tarea de soñar en un lugar con un sistema mental superior que abrace a toda la humanidad, o con una sociedad infantil carente de represión de los instintos y que ofrezca la autorrealización completa entre manifestaciones amorosas y lúdicas, o con colonias espaciales en las que los hombres sacien su sed de explorar, sigan diversificando la especie y pueblen el universo entero. La abundancia de ciertas sociedades permite incluso el lujo de pagar a personas para que se dediquen a comentar estos problemas utópicos.

Los utópicos del pasado han tratado sobre la guerra y la paz, las diferentes facetas del amor, la antinomia entre la necesidad y el deseo, la oposición entre la felicidad sosegada y el cambio dinámico, las alternativas entre jerarquía o igualdad, la búsqueda de un poderoso nexo que mantenga unida a toda la humanidad, ya sea éste el amor universal o la identificación con un ser trascendente. Tan pronto han hecho de la estética y la creatividad individual la clave de la existencia como se han despreocupado totalmente de dichas cuestiones. Han considerado el dolor físico o mental como los males fundamentales. En otras ocasiones han ho-

mologado la conducta de los hombres civilizados con la conducta animal o «primitiva», con las máquinas o las fuerzas cósmicas. Han medido las necesidades cambiantes de las diferentes fases del ciclo epigenético y han imaginado modos mejores de nacer y morir. Han intentado calibrar la unidad óptima de vida: el individuo aislado y autosuficiente, la familia, la ciudad, la nación, el mundo... Las precondiciones materiales y psíquicas de la libertad han sido igualmente objeto de detenida exploración, y el imperativo de la supervivencia de la especie ha sido proclamado como algo trascendente a la libertad y a la dignidad. Se han utilizado una y otra vez los datos aportados por la historia para demostrar no sólo a qué se parecería una nueva sociedad ideal, sino también en qué momento tendría que empezar a existir.

A veces nos preguntamos si los utópicos han ponderado realmente todas las posibilidades e identificado todos los estados ideales así como los gusanos que podrían corroerlos. ¿Es el mundo occidental, el cual ha ido acumulando a lo largo de los siglos en el seno de su cultura innumerables elementos de fantasía utópica, todavía capaz de engendrar nuevas formas? Una nítida tecnología solar, un hombre pacífico pero creativo, un ser cerebral aunque no muerto a la exaltación de las pasiones, un señor de la naturaleza que viva en armonía con su ritmo vital, un ahondar en la vida interior sin caer en el solipsismo... El historiador del pensamiento utópico tiene la ventaja de poder contemplar las cosas *post festum*. Una vez que ha visto la suerte que han corrido tantos profetas, es posible que no le entre la tentación de ser él también otro profeta; y cuando le toca hacer un tramo de camino junto a un utópico, procura ir pisando con cautela para no contagiarse del *morbus utopiensis*.

Aunque el crítico de hoy no pueda discernir ninguna nueva visión arrebatadora entre los ideales utópicos recientemente expuestos en el escaparate de la civilización, ya se trate de la noosfera de Teilhard de Chardin o de la autorrealización estético-sexual de Marcuse tras el «final de la utopía», no puede, sin embargo, concluir afirmando dogmáticamente que el pensamiento utópico está muerto. El elemento utópico es una cosa difícil de atrapar o de predecir por su propia naturaleza; es lo que lo distingue de las extrapolaciones mecánicas de la futurología. Aunque las novelas distópicas de los años que precedieron inmediatamente a la Segunda Guerra Mundial se vendieron en número infinitamente superior al de cualquier utopía de que se tenga memoria, con la posible excepción del *Looking Backward* de Edward Bellamy, parece ser que hay signos que anuncian un nuevo despertar de la propensión utópica. Aldous Huxley, autor de la irónica obra distópica *Brave New World* (1932), vivió lo suficiente para escribir la utópica *Island* (1962), con su mezcla de enseñanzas religiosas orientales y de condicionamiento farmacológico. Los movimientos juveniles y los experimentos de vida comunal por todo el mundo son un terreno favorable para el nacimiento de utopías discursivas y fantasías sobre nuevos estados de conciencia. Hay muchos que creen que estamos asistiendo a un exuberante florecimiento del pensmaiento utópico.

Otros, en cambio, se muestran más escépticos. Numéricamente, se puede afirmar que las utopías tienen hoy un peso específico muy importante. Sin embargo, la calidad de la creación utópica actual «está pasando un momento delicado», como diría David Hume.

Una taxonomía de la utopía contemporánea

Aunque no sea un problema tan complejo como el planteado por las herejías sectarias del siglo XVII, el establecer categorías apropiadas para las variedades de la experiencia utópica actual es algo que desconcierta en buena parte al comentador. Como todo lo que ocurre en nuestra sociedad, las utopías se están especializando terriblemente. Existen utopías políticas, utopías religiosas, utopías ecológicas, utopías sexuales, utopías arquitectónicas, todo ello junto a otras distopías que describen el futuro como un horno infernal. De las visiones apocalípticas de seres humanos amontonados sobre la tierra y empujándose unos a otros para tener un espacio respirable, así como del desastre nuclear o de cuerpos patogénicos que se han escapado de los laboratorios de científicos descuidados, han nacido las nuevas utopías de la crisis: grandiosas fantasías sobre vuelos espaciales, en las que se abandona la tierra a su suerte y se empieza todo desde cero en algún otro lugar del universo. No obstante, la mayoría de estos productos utópicos está compuesta de piezas antiguas que nos resultan bastante familiares.

De las utopías que aceptan la premisa que la ciencia y la tecnología innovadoras progresarán indefinidamente, las más corrientes son de inspiración marxista, sujetas a las variaciones históricas y geográficas. Hay jefes en el mundo marxista que subrayan los elementos igualitarios y miran hacia adelante, al menos en teoría, propugnando la abolición de las distinciones entre trabajo manual y trabajo mental, tal y como lo predicó Marx en su *Crítica del programa de Gotha*. Hay otros que han establecido sistemas que siguen dando largas a la fase suprema del comunismo, al mismo tiempo que crece desorbitadamente el aparato estatal y florece una jerarquía política basada en pronunciadas distinciones de clase. Si el marxismo revolucionario sigue siendo todavía la utopía verbal dominante en el planeta, en la práctica o aparece adulterado con un feroz nacionalismo egocéntrico o se diluye en un reformismo de tipo socialista. Los teóricos marxistas debaten pomposamente entre ellos el problema de si persistirá la «alienación» en las fases futuras del comunismo. Tras un cierto tiempo, las conclusiones de sus discusiones hipersofisticadas no consiguen despertar la curiosidad crédula que lograran otrora los narradores regresados de las islas utópicas.

La utopía marxista presenta hoy día toda una serie de versiones tipificadas: una utopía socialista occidental –su carácter utópico es cada vez más marginal–, que se está volviendo cada vez más pragmática y se está confundiendo paulatinamente con el ideal del Estado providencia capita-

lista; el marxismo soviético, que está deseando olvidarse de sus orígenes utópicos, pero que en los discursos de las grandes ceremonias oficiales se permite todavía algunas veleidades utópicas; el maoísmo, que, al menos durante un tiempo, puso el acento sobre elementos igualitarios de la herencia utópica marxista, descuidados deliberadamente por el marxismo soviético; y un marxismo disidente, que tuvo un éxito meteórico en 1968 y que pretendió integrar a Marx dentro de la tradición utópica occidental, destacando los valores morales más que el socialismo científico y negando a veces completamente el valor de la teoría.

Las frases que definen con justeza dónde se halla la sociedad soviética y su cambio hacia la utopía han ido cambiando sutilmente con cada uno de los jefes sucesivos: bajo Stalin se trataba de la «consolidación del socialismo»; bajo Jruschof, del inicio de la «construcción a gran escala del comunismo»; bajo Breznev, de la «fase de la actividad socialista desarrollada». En el cincuenta aniversario de la URSS en 1972, Breznev proclamó solemnemente: «La Unión Soviética está en trance de pasar al comunismo», mediante la construcción de una sociedad nueva, justa y libre, y de la «unión fraternal e indestructible de muchos pueblos»[1]. La retórica vacía es el vehículo de concepciones desgastadas en este retrato oficial de la utopía soviética.

La utopía maoísta ha seguido una tradición verbal diferente. El programa para la realización de la utopía ha sido revisado tan frecuentemente como los precisos pronósticos de la llegada del milenio cristiano; ya se sabe que los vaticinios incumplidos no suelen desanimar a los creyentes enfervorizados. El 29 de julio de 1958, el *Jennin Jih Pao (El Diario del Pueblo)* de Pekín anunció la inminente inauguración del comunismo. La rápida realización del sueño del joven Marx y de la utopía de la *Crítica del programa de Gotha* quedaba plenamente asumida. «¿Qué será de nuestro futuro? Dentro de unos años China estará en condiciones de ocupar su lugar en la división general del trabajo: será capaz de realizar trabajos agrícolas e industriales, de acometer a la vez empresas en diferentes campos del trabajo, de participar en la investigación científica y de escribir. En otras palabras, todos y cada uno de nosotros seremos como una 'mano redonda'»[2]. La abolición de cualquier distinción entre trabajo físico y mental y el desarrollo del individuo polivalente son unas promesas formuladas en una traducción maoísta de la utopía marxista original. Los chinos previeron el logro instantáneo de los objetivos mediante un gran salto, mientras que los rusos escogieron aquellos pasajes de la *Crítica del programa de Gotha* que insitían en la abundancia desbordante de antes de la creación de la plena conciencia comunista. En un discurso en el que ironiza a propósito de los chinos, pronunciando el 19 de octubre de 1961, Jruschof glosa a su manera el sentido del viejo lema: «Si afirma-

[1] Jerome M. Gilison, *The Soviet Image of Utopia* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1975), pp. 1-2 y 61.
[2] *Ibid.*, p. 4.

mos que estamos introduciendo el comunismo en un momento en el que la copa no está todavía llena, no nos será posible beber de ella según nuestras necesidades»[3].

En uno de los últimos poemas del presidente Mao, *Volviendo a los montes Chingkang*, el espíritu heroico de su flamante comunismo utópico aparece claramente contrastado con el comunismo mundano y prosaico de sus enemigos rusos:

> Podemos agarrar la luna en el noveno cielo
> Y capturar las tortugas del fondo de los cinco mares.
> Regresaremos entre risas y cantos de triunfo.
> Nada es demasiado duro en este mundo
> Si te atreves a escalar las alturas.

Los rusos aparecen ridiculizados en un diálogo entre dos pájaros que nos recuerda un tema propio de la utopía de la Jauja universal. El pájaro ruso promete lo siguiente:

> Habrá de sobra para saciarse
> Patatas hirviendo
> Goulash bien adobados de ternera.

A lo cual contesta el pájaro chino con desdén:

> ¡Deja de decir palabras huecas!
> Mira más bien cómo el mundo está al revés[4].

Pero ahora el pájaro chino está libre de Mao...

En las últimas décadas, la utopía de los estadios de Marx ha tenido que enfrentarse una vez más a la utopía de Babeuf del igualitarismo absoluto. El lenguaje utópico que se habló en las calles de París en la primavera de 1968 abundaba en fantasías sobre el libre instinto y la espontaneidad, y daba la espalda al dinamismo científico-industrial, ya que éste no había logrado emanciparse del argot político marxista, que se había esclerotizado por completo. Se elevaron voces llamando a los rebeldes a abrazar un ideal utópico sin que ello les vinculara a ningún aparato político, doctrinal o social. La nueva ética utópica no rompería con el pasado, sino que heredaría las ideas socialistas de todos los tiempos y lugares tal y como se habían expresado en la sabiduría de los sabios grecorromanos y orientales, de los herejes cristianos de la Edad Media y de los utópicos del siglo XIX. Los nuevos disidentes estaban preparados para incluir también a Marx, pero no el que había mostrado pretensiones de descubrir un socialismo científico, sino el que había dejado escapar sus impulsos utópicos. La vuelta a la utopía se convirtió en al consigna principal. Un pan-

[3] *Ibid.*, p. 7.

[4] Mao ZEDONG, *Poems* (Peking, Foreign Languages Press, 1976), pp. 50 y 52.

fleto publicado por el Centre d'études socialistes decía lo siguiente: «La crisis universal, de la que somos actualmente testigos y víctimas, hace de la vuelta a la utopía la única solución racional que queda para una humanidad amenazada de extinción. La nueva utopía se hará a base de teoría e imaginación, de cálculo y de invención, de lo viejo y lo nuevo. No estará ligada a ninguna autoridad ni a ningún nombre ni a ningún genio que no sea el de las masas anónimas, las cuales, al inspirar a los pensadores de la revolución, les ha permitido referir y describir sus sueños»[5]. Las paredes del barrio latino parisino estaban cubiertas de pintadas, que decían cosas como éstas: «Utopía ya. Sólo los sueños son reales. Vuestro confort os hará rebuznar. Haced el amor, no la guerra. Dios, sospecho que eres un intelectual izquierdista. ¡Viva Babeuf! Yo soy la anarquía. Queremos una música que sea salvaje y efímera. Una revolución que exige el sacrificio por el sacrificio es una revolución *à la papa*. La pasión de la destrucción es un goce creador. Inventad ahora la perversión sexual. La perspectiva de un placer futuro no me consuela del aburrimiento de hoy»[6].

Pero el 68 se fue como había llegado y, a pesar de los abundantes eslóganes, no se dibujaron nuevos sueños. Mirado con retrospectiva, 1968 aparece como una fiesta revolucionaria, como una rebelión utópica de corta duración que destruyó por el espacio de unas semanas las relaciones existentes en una institución occidental, la universidad, y embadurnó las demás instituciones de retórica utópica. Una vez acabada la celebración, las cosas volvieron a su cauce, si bien sólo más o menos. Durante los momentos revolucionarios había abundado la oratoria, mientras que la acción directa, sexual y terrorista, fue más bien escasa en comparación. El surrealismo había resucitado, y a Fourier y Bakunin se les asignaron cátedras universitarias. Se consiguió dar al traste con ciertos instrumentos de la producción científica y literaria; las enemistades que duraron más que los amores echaron raíces profundas; las dignidades fueron, por su parte, objeto de burla. Cuando se adecentaron de nuevo las calles y las aulas, los profesores volvieron a sus cátedras con todo su esplendor. Una década después, el cuerpo estudiantil ha empezado a cambiar y se ha restaurado el *status quo* de antes de la «guerra», si bien éste parece un poquito más frágil. Existen buenas razones para creer que volverán a producirse brotes parecidos de energía utópica. El anarquismo del siglo XIX está reapareciendo a la superficie bajo una forma política benigna –herejía de las herejías– entre los anarcosindicalistas españoles, en tanto que las Brigadas Rojas de Italia y Alemania mantienen aterrorizadas a sociedades enteras mediante una red internacional que desafía las débiles contramedidas de los hombres de orden.

El 4 de agosto de 1977, las sociedades alemanas perdieron a su más

---

[5] CENTRE D'ÉTUDES SOCIALISTES, PARÍS, *Cahiers 91-93: Conseils ouvriers et utopie socialiste* (Paris, 1969), p. 14.

[6] Julien BESANÇON, editor, *Les Murs ont la parole: Journal mural, mai 68* (Paris, 1968), pp. 14, 15, 25, 54 y 174. Cf. también Daniel y Gabriel COHN-BENDIT, *Le gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*. Col. «Combats», Ed. du Seuil (Paris, 1968).

importante exponente de los usos de la utopía en el mundo marxista, cuando Ernst Bloch murió en Tubinga a los noventa años de edad. Bloch se había considerado el activador de la transición de lo posible a lo real, o, desde un punto de vista subjetivo, de la esperanza al cumplimiento, y como el arquitecto que, en la estela de Marx, concretizaría la utopía, concepto universal que abrazaba todos los demás sistemas mentales más elevados. En el ambiente oratorio de Alemania occidental, había llegado a identificarse con Tomás Müntzer, citando sus sermones sobre la *Aufruhr* (el tumulto) al declamar: «¡Adelante! ¡Armemos el gran alboroto!»[7]. Aunque muy afincado en la filosofía marxista tradicional, Bloch ensalzó la utopía como un instrumento de pensamiento incomparable al permitir una exploración sistemática de una variedad de posibilidades específicas. Era para él como una arma crítica que hacía a los hombres conscientes de las imperfecciones del presente y los espoleaba para transformarlo a la luz de las revelaciones utópicas. Contrariamente a Marcuse, Bloch no abandonó nunca la esperanza marxista de despertar la conciencia dormida del proletariado. Los discípulos alemanes de Bloch siguen trabajando sobre su utopía de lo concreto en un intento de construir un puente sobre el abismo del fascismo y establecer una relación viva entre el pasado utópico de la cultura occidental y el futuro cargado de nuevas esperanzas[8].

La actividad política que sigue haciéndose en nombre de Marx tiene sólo una relación incidental con los apuntes de 1844 –tan a menudo invocados en la marxología contemporánea–, que representaron el intento de una persona de veintiseis años por expresar sus propias esperanzas y otras que podían inspirar a la humanidad. En cierto modo, los países oficiales marxistas –incuidos los proto-marxistas y los seudomarxistas–, que tienen utopías teologizadas con diferentes fachadas, no necesitan nuevas utopías, ya que *son* por decreto utopía (o les falta un poquito para llegar a ella). Sus autocríticas y doctrinas de la revolución permanente suenan demasiado a encíclicas y dogmas vaticanos. Es posible que, ante el panorama de millones de seres humanos que se llaman marxistas o que viven en sociedades marxistas, haya entrado la humanidad en una época en que los forjadores de utopías sean perseguidos sobre la base de que no se puede desear lo que ya se tiene. En su trato de los herejes milenaristas, el cristianismo ortodoxo no utópico ha dejado una pauta sobre cómo solucionar este tipo de problemas.

Existe una utopía americana que ha venido compitiendo con la marxista en la fabricación de eslóganes. Se ha pasado sucesivamente de la nueva política a la bella política, a la nueva frontera, a la gran sociedad y a lo que el presidente Carter llamara sin más «el gran sueño» en su mensaje inaugural. Está claro que los dirigentes de las sociedades comunista y capitalista han readaptado los viejos instrumentos de la utopía a sus pro-

[7] Ernst BLOCH, *Widerstand und Friede: Aufsätze zur Politik* (Francfort, 1968), p. 100.

[8] Arno MÜNSTER, editor, *Tagträume vom aufrechten Gang: 6 Interviews mit Ernst Bloch* (Francfort, 1977).

pios fines. Las sociedades capitalistas no quieren tratados teóricos y morales que aboguen por el establecimiento de formas ideales dentro del marco vigente tecnológico-científico, pues su intención patente es la maximización de las capacidades para el consumo de bienes y servicios. Estas utopías melioristas en tono menor están dirigidas en gran parte a la creación de una alta tecnología, a la organización económica del trabjao, a la estructuración de la familia y de las relaciones sexuales, y, en general, a todos los temas relacionados con la tradición. Proponen planes ideales para eliminar la insatisfacción psicosexual, la contaminación, la rutina del trabajo y el hambre de energía. Sus diagnósticos favorables están relacionados con el ideal de la abundancia en el consumo de alimentos, vestidos y viviendas. Las utopías del consumo corriente y moliente, que despiden un optimismo profesional, se centran en inventos mecánicos y tienen poco o nada que decir a la humanidad sobre los cambios de las instituciones sociales. La obra de Walter Orr Roberts titulada *View of Century 21* (Visión del siglo 21), por citar sólo un ejemplo de esta literatura a ras de tierra, prevé el uso de un coche eléctrico y no contaminante, el transporte sobre pistas magnéticamente controladas, la construcción de rascacielos que alberguen a cientos de miles de personas, el aprendizaje individual mediante pizarras-computadoras, diagnósticos médicos automatizados y el pronóstico del tiempo que hará en las dos semanas siguientes. Sigue existiendo todavía una economía del dinero dirigida por empresas privadas, el crédito universal y ficheros centrales ordenados por computadora, así como la emisión de garantías para financiar las obras públicas. A todos los respectos, este futuro visionario es una mera intensificación o acentuación de la realidad actual y parece que ha ganado una cierta aceptación –al menos la del utopógrafo–. Siglo 21 es sólo siglo 20 aumentado y corregido. En definitiva, tanto el comunismo como el capitalismo de finales del siglo XX presentan en su apartado de sueños la perspectiva de unas sociedades preocupadas en instaurar el reino de los cielos en la tierra sin excesos ni empachos.

Mas las utopías que incorporan a sus sistemas una ciencia y tecnología en constante crecimiento han sido repudiadas por los que rechazan la innovación perpetua en nombre de un idilio postecnológico o antitecnológico, que seguirá a una hipotética catástrofe nuclear, a una tecnología que se autodestruirá, que estará deliberadamente restringida o que se dejará que caiga en desuso. Tomás Moro, indignado ante el paro de los obreros del campo como resultado de la práctica de cercar las tierras, escribió en un párrafo inolvidable de su *Utopía* que las ovejas estaban devorando a los hombres. Un respetable número de pensadores ve actualmente en la tecnología una amenaza para la humanidad: las máquinas están devorando a los hombres. Son muchos los científicos que desearían, al menos en el fondo de su ser, que el ritmo del crecimiento no fuera tan rápido, con el fin de que pudiéramos tener la oportunidad de prever sus consecuencias sociales antes de que acabemos aplastados. A medida que sufrimos cada vez más el impacto de la incontralada expansión científica

y tecnológica, se preguntan si, a la luz de las consecuencias psíquicas del gigantismo, no sería posible que un utópico, rechanzado los métodos del luditismo y las fantasías pastorales, descubriera otros modos de servirse de la nueva tecnología. ¿Se podría imaginar un desarrollo tecnológico que liberara al hombre del yugo del trabajo doloroso sin afear ni contaminar la naturaleza y sin reducir las relaciones humanas al mero contacto frío y formal?

En Alemania ha empezado a emerger un nuevo tipo de utopía en las homilías de hombres como George Picht, con el nombre de utopía *aufgeklärte* –ilustrada o iluminada–. A la vez que Picht se niega a definir su contenido positivo, aunque establece perímetros de razón que delimitan lo que podría buscar una utopía, sostiene que la ciencia, la clave de la utopía actual, debería ser totalmente consciente de sí misma. Así como un verdadero científico nunca falsificaría un experimento ni sacaría intencionadamente conclusiones erróneas de sus datos empíricos, así también deberían incorporar los científicos a su manera la idea de que las consecuencias sociales de sus descubrimientos forman parte esencial de las consideraciones «científicas» que rigen sus experimentos[9].

Cuando los estragos de la industrialización se hicieron evidentes por vez primera en los centros manufactureros de Inglaterra y Francia –iqué insignificantes nos parecen ahora esos orígenes!– hubo unas cuantas personas especialmente lúcidas, como fue el caso de Fourier, que dieron la señal de alarma y exigieron una reestructuración de la sociedad sobre la base de comunas agrícolas y hortícolas, sin sacrificar la placentera cultura literaria y artística que había estado siempre asociada con las aglomeraciones urbanas. Se conseguiría que el trabajo resultara atractivo mediante el amor. A lo largo de todo el siglo XIX se establecieron comunas en muchas partes del mundo; casi todas ellas resultaron rotundos fracasos, ocasionando a menudo grandes sufrimientos a sus miembros, muchos de los cuales –como los icarianos franceses– murieron agotados por la fiebre en medio de pantanos infecciosos. En su sueño sobre una Inglaterra no industrial tras una revolución pacífica, William Morris expuso el principio de un movimiento contratecnológico que fue sin duda más espontáneo, menos obsesivo y menos complicado psicológica y sexualmente que el de Fourier, a la vez que más preocupado por la satisfacción de las necesidades sencillas de tipo creativo y estético. Después de Morris, siguieron fundándose comunas aisladas, especialmente durante la Gran Depresión americana. Y en estas últimas décadas se han venido multiplicando en muchas partes del mundo numerosas experiencias comunales de grupos que viven del campo y que dependen lo menos posible de la ciudad corrupta.

Es posible que el abandonar la ciudad la barbarie se convierta en un movimiento irreversible conforme se van extendiendo las utopías pastorales por los campos. Hay un elemento del antiguo armazón de la utopía,

[9] Georg PICHT, *Mut zur Utopie: Die grossen Zukunftsaufgaben* (Munich, 1969).

el discurso racionalista sobre la ciudad ideal, que se ve cada vez más desbancado por las visiones apocalípticas y milenarias. Considerando que las fantasías paradisíacas ejercen actualmente un influjo poderosísimo sobre nuestro subconsciente, resulta difícil concebir hoy en día el éxito de una utopía urbana –el elemento helénico se ha evaporado prácticamente–. La tradicional agrupación de un gran número de personas en una sociedad urbana ideal en el planeta tierra nos convence cada vez menos a medida que los controles sobre el entorno físico se van debilitando irremisiblemente. Las utopías que se están cociendo en lugares distantes o en comunidades de régimen semiaislado, alejadas, pero no demasiado, de las populosas megalópolis y que se abastecen con sus propios recursos, son como breves excursiones en el ámbito de la utopística aplicada, que han chupado hasta la última gota de las viejas teorías utópicas. Muchas de las comunas rurales que están surgiendo en nuestros días en América, Gran Bretaña o Nueva Zelanda tienden a dejar de lado todo tipo de teorías y a no tener ningún carácter identificable. Su colección de maestros y gurús no ha aportado ningún elemento que fuera previamente desconocido, salvo quizá el uso de drogas como agentes químicos que excitan los sentimientos de fraternidad entre los miembros. Sin una base religiosa, estos experimentos suelen tener una vida efímera, alrededor de unos tres años, el tiempo que suele durar una relación amorosa seria. En realidad, no hacen sino repetir las catastróficas experiencias de las comunidades utópicas americanas del siglo XIX.

Las utopías idílicas, pastorales, anarquistas, universalistas y sincretistas suelen encontrar terreno fértil entre los jóvenes que tras estudiar problemas relacionados con la ciencia y la tecnología, y sopesar su valor, encuentran en ellas muchos aspectos que desear. La última creación de este tipo, la utopía de la contracultura, es un potpourri de concepciones desgastadas –un poco de trascendencia, de misticismo del cuerpo, de libertad sexual, de abolición del trabajo, de final de la alienación–. Herbert A Otto, que ha visitado varias comunas utópicas americanas, ha hecho una clasificación de las mismas en su libro *Utopia USA* (1972). Los diferentes elementos que entran en su composición son, entre otros: la subsistencia a base del trabajo en el campo, la naturaleza, los oficios manuales, lo místico-espiritual, la protección eclesiástica, lo político, la acción directa, el servicio, el arte, la enseñanza, el matrimonio en grupo, la homosexualidad, el culto del crecimiento, lo gitano, el cultivo de las relaciones vecinales... En el prólogo del libro se expone el credo utópico de un hombre que huye a una comuna rural:

> La gente que vive en comunas ha decidido que no aceptará a ciegas esta inmensa creación social y económica, y que su entorno no puede seguir estando fuera del alcance de su cuerpo o entendimiento... Empezaremos por la tierra y nada más que la tierra, hecho metacultural si lo hubo. Y empezando así, cual animales desnudos sobre un suelo desnudo, en este punto biológico irreductible, nuestra construcción insistirá en negar todo lo que podamos a la madre cultura... Aunque hayamos nacido en la periferia de las grandes ciudades, seremos en adelante gente de campo

que vivirá del campo. Aunque nos hayan educado con una moral hueca y bastarda, acabaremos conociéndonos los unos a los otros en los más profundos sentidos, y amándonos de la misma manera[10].

La utopía de la contracultura puede ir asociada a una reinterpretación emocional del cristianismo; o puede buscar sustento espiritual en alguna de las religiones orientales, como el budismo Zen o el hinduismo; o puede inventar nuevas religiones psicológicas y aliarse con la búsqueda de una eupsiquia altamente privatizada. Theodore Roszak, que se hizo pasar un tiempo por el portavoz de la utopía de la contracultura, se expresó como un shaman americano en sus reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y sus oponentes, invitando a los jóvenes a «abrirse... para lo que está Ahí-Fuera penetre en ellos y los sacuda en sus mismos cimientos»[11]. La utopía anticientífica y antirracionalista de la contracultura sueña con que una nueva conciencia controle la existencia. Está orientada hacia la vida actual, hacia la inmediatez de la existencia más bien que hacia un futuro idealizado, y se preocupa más por las miniaturas que por modelos de plenitud a gran escala.

La utopía behaviorista es de un orden enteramente diferente, vinculada a los laboratorios de antes de la Primera Guerra Mundial del padre Watson, quien, en una publicación popular llamada *Liberty*, publicó en cierta ocasión un crudo prospecto utópico de lo que él podría hacer para bien de la raza si se le dejara plena libertad para aplicar sus técnicas a la sociedad. La utopía behaviorista actual ha asumido una envoltura mucho más sofisticada en los controles que propone B.F. Skinner en nombre de la supervivencia de la cultura. Frazier, el fundador de la comunidad en *Walden Two*, exclamó ante sus visitantes con un gesto de impaciencia: «Nadie puede dudar seriamente de que una comunidad bien dirigida pueda funcionar con éxito al igual que una unidad económica. Cualquier niño podría dar fe de ello. Los problemas reales son de orden psicológico»[12]. Tras aceptar la penetrante formulación de Skinner de la cuestión utópica contemporánea, creemos que sus soluciones huelen a cosa vieja, a un refrito de elementos tomados de Moro y de Owen, refundidos con técnicas experimentales. Respecto a los que él considera los conceptos desgastados de la libertad y la dignidad humana, Skinner propone sustituirlos con la zarza ardiente de la supervivencia, en cuyo nombre los hombres se someten al armazón de la conducta que conserva a la especie: «Lo que se necesita es un mayor control 'intencional', no al contrario, y esto es un importante problema de ingeniería»[13]. La ciencia ficción ha cooptado las técnicas conductistas, complementándolas con dispositivos

[10] Richard FAIRFIELD, *Utopia USA* (San Francisco, Alternatives Foundation, 1972), p. 3.

[11] Theodore ROSZAK, *The Making of a Counter Culture* (Garden City, N. Y., Doubleday, 1969), p. 235.

[12] B. F. SKINNER, *Walden Two* (Nueva York, Macmillan, 1962; 1.ª ed., 1948), p. 80.

[13] B. F. SKINNER, *Beyond Freedom and Dignity* (Nueva York, Bantam Books, 1972; 1.ª ed., 1971), p. 169.

quirúrgicos y farmacológicos. La profusa literatura sobre sociedades imaginarias dominadas mediante controles psicológicos, se asemeja a las distopías clásicas de Wells, Zamiatin y Orwell. En la década de los setenta, este tipo de literatura representa prácticamente la décima parte de toda la narrativa que sale de las imprentas de Estados Unidos.

Hay otros brotes utópicos más tradicionales en el resurgimiento de la religión. Siempre se puede echar mano a una utopía trascendental como último recurso cuando se siente uno afligido por la angustia de la existencia, en medio de un mar de comodidades y de lujos. Los hijos de los ricos, atiborrados precisamente de esos objetos que han solido poblar el reino de Jauja, suelen mostrar a menudo signos de saciedad de bienes materiales de este mundo y optar por lo apocalíptico. Y, si viene el apocalipsis, no puede andar muy lejos el reino de los cielos. Los anticlericales pueden considerar el intento de rehabilitar la utopía cristiana como una debilidad; sin embargo, en una sociedad que se agarra a la utopía como a un clavo ardiendo, no se deberían desdeñar estas inclinaciones. Aunque la utopía del siglo XVII de una república cristiana universal se ha olvidado desde hace ya mucho tiempo, es indudable que los esfuerzos ecuménicos de las iglesias están teniendo sus resultados, si bien algo lentamente. La unificación religiosa de la sociedad mundial bajo una única cabeza no parece tener muchas posibilidades reales, a pesar de que las creencias religiosas y otras de tipo trascendental no dejan de surgir con nuevos bríos como elementos de una utopía psíquica. La visión de una utopía teocrática –cristiana, judaica e islámica– ha asumido una variedad de formas nostálgicas, que a veces han rayado en lo monstruoso y lo siniestro. El renacimiento de la fe cristiana en un cielo sobre la tierra, acompañado de su correspondiente parafernalia apocalíptica, no debería desecharse a la hora de hacer un análisis general del siglo XX. El exiliado ruso Solzhenitsin emerge como un protagonista combativo de este tipo de utopía dentro del mundo ortodoxo griego, cual testigo de la potencia perdurable de la visión quiliástica. Parece como si esta figura hubiera venido a aplastar lo que Berdiaev llamara césaropapismo, en tanto que su talante algo medieval es aplaudido en los poderosos bastiones de la cultura científica occidental. La iglesia católica tuvo momentos en el siglo XX en que la idea utópica del «progressus», en su sentido secular, fue reconocida en las encíclicas papales y se consiguieron transformaciones radicales en el terreno del culto y del gobierno de la Iglesia. Pero después se ha producido una especie de contramovimiento. El papado ha vuelto a poner en guardia contra las expectativas «utópicas» mundanas –y ello junto a unas críticas de la sociedad actual que parecen a veces forjadas en el lenguaje de la antropología marxista más bien que en la retórica de los Padres de la Iglesia.

Volviendo a 1951, cabe recordar que el teólogo protestante Paul Tillich expresó su preocupación por el anti-utopismo oscurantista y que, en algunos de sus escritos, asimiló deliberadamente la utopía al cuerpo de su pensamiento teológico. En el ensayo titulado «Critique and Justification

of Utopia», Tillich estableció un nexo necesario entre las utopías inmanentes y las trascendentes. «Un Reino de Dios que no esté implicado en los acontecimientos históricos, en la realización utópica en el tiempo, no es un verdadero Reino de Dios, sino a lo sumo un aniquilamiento místico de todo lo que pueda ser "reino" –a saber, riqueza, plenitud, multiplicidad, individualidad–. Y, de manera parecida, un Reino de Dios que no sea más que el proceso histórico producirá una utopía de un progreso sin fin o una revolución convulsiva, cuyo catastrófico colapso acabe en un desencanto metafísico»[14]. Algunos teólogos protestantes alemanes de nuestros días han conseguido maravillas de sincretismo al tejer a la vez elementos de la utopía con elementos de la teología. En *La utopía como aspecto histórico interior de la escatología*, de Hans-Joachim Gerhard (1973), la «utopía concreta» del ateo Ernst Bloch es diestramente asociada a la teología de Paul Tillich[15]. Fuera de las iglesias oficiales, han venido los cultos religiosos universalistas –de nueva fabricación– a llenar el vacío dejado por la osificación de las utopías tradicionales tanto religiosas como seculares. Hay momentos en los que, enfrentados a su profusión, no podemos reprimir la sensación de que estamos viviendo en medio del ambiente de los cultos mistéricos de finales del imperio romano. Mas esta analogía tiene ya ciento cincuenta años de vida, exactamente desde que la formuló Henri de Saint-Simon, por lo que conviene que nos mostremos cautelosos.

La utopía de la ciencia que trasciende los límites políticos es quizá la única que muestra algunos signos de verdadera vitalidad. Las exploraciones del espacio interior, que conducen a religiones esotéricas o a utopías filosóficas, sirven al mismo tiempo para unos fines de índole privada. Han resultado ser canales para el escape individual de la sórdida realidad, siendo también a menudo perfectos síntomas de la descomposición de grandes civilizaciones. La utopía científica, tal y como la conocemos en las exposiciones discursivas que hacen los científicos, en los libros de ciencia ficción y en las películas que las reflejan con pelos y señales, puede que sea la única forma en la que perviva el modo utópico, nacido en una edad preindustrial. También aquí es difícil encontrar un texto que refleje la fuerza potencial de esta utopía relativamente nueva, si exceptuamos el librito que escribiera Bernal en 1929.

En nuestros días se ha registrado un aumento extraordinario de la capacidad humana en dos ámbitos: la materia ha sido «vejada» para que revele el secreto de la energía física, y el descubrimiento de los secretos de la herencia en la existencia orgánica ha otorgado a la humanidad el tremendo poder de la auto-modificación. Cuando Francis Bacon, uno de los utópicos más aventureros del pasado, propuso que se investigara el mayor número de cosas posibles del pasado, los senderos que conducían

[14] Paul TILLICH, «Critique and Justification of Utopia», en *Utopia and Utopian Thought*, ed. Frank E. MANUEL (Boston, Houghton Mifflin, 1966), p. 308.

[15] HANS-JOACHIM GERHARD, *Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie* (Gütersloh, 1973).

a su utopía científica eran finitos y podían todavía ser enumerados con facilidad. La ingeniería genética nos ofrece actualmente una serie incontable de posibilidades. Como consecuencia de ello, se ha producido en las utopías del transformismo biológico una ruptura total con las tradiciones pasadas, que daban una impresión de continuidad. La cuestión del cambio en el entorno físico del hombre queda igualmente abierta. Anteriormente, las utopías eran por lo general restringidas en cuanto a su selección de un lugar ideal: el paraíso podía estar en un sitio montañoso, en un valle fértil, en una planicie abierta, en las entrañas de la tierra o en una ciudad de dos niveles. Mas, cuando las posibilidades se extienden a millones de cometas, cada uno de ellos capaz de un género de exploración diferente, el paisaje físico de la utopía asume una extraordinaria multiplicidad de formas. Naturalmente el hombre puede todavía, pese a su libertad putativa, limitarse en sus elecciones, a un nivel subconsciente, por su propio pasado utópico y su herencia socio-biológica.

El discurso utópico puede perder coherencia cuando su marco general ya no se reconoce como humano. Al mismo tiempo, las utopías que son meras variaciones sobre el tema marxista, o las pequeñas utopías comunales, o las fantasías anarquistas, cuya retórica no les llega a los talones a las antiguas apocalipsis, se vuelven triviales porque, por definición, sus tesis sobre un ser biológico relativamente estático y un paisaje familiar ignoran el universo que la ciencia y la tecnología están ofreciendo ante nuestros ojos. Una discusión marxista acerca de las vías alternativas estratégicas hacia la utopía posee más o menos el mismo interés que un debate académico sobre cuestiones de procedimiento. Es posible que, durante mucho tiempo todavía, la imaginación utópica esté prisionera de las fórmulas inventadas por terrestres con un reciente pasado antropoide; sin embargo, es difícil que una utopía verdaderamente nueva acepte este confinamiento.

Es curioso que, cuando disponemos de nuevos poderes científicos maravillosos en una mayor escala, nos veamos enfrentados a una terrible escasez de invención en cuanto a modalidades utópicas. Existe una discrepancia entre la expansión de técnicas revolucionarias en la manipulación de la naturaleza, y la persistencia de deseos utópicos anticuados, vestigios de las primeras sociedades agrarias o de la aparición del industrialismo a finales del siglo XVIII. Lo que más desconcierta a un historiador crítico de hoy es el abismo que hay entre la enorme acumulación de instrumentos tecnológicos y científicos para que todo resulte posible y la lamentable pobreza de los objetivos. Asistimos a la multiplicación de los modos de llegar a las colonias espaciales, de manipular el banco genético de la especie humana, y descubrimos al mismo tiempo una gran debilidad del pensamiento, de la fantasía, del ensueño, de la utopía. Los científicos nos dicen que pueden describir con un alto grado de precisión los procedimientos necesarios para establecer una colonia espacial en un cometa, hueco o en un asteroide. Sin embargo, cuando se pasa a describir qué hará la gente en ellos, los hombres más activos en este campo se limitan a reconstruir las zonas residenciales de las grandes ciudades –con campos

de golf y todo– en un nuevo entorno ingrávido. Las fantasías de la ciencia ficción del siglo XX proceden en gran parte de un concienzudo estudio científico acompañado de unos cuantos conceptos imaginativos. El contenido social y psicológico de estas fantasías, con todo, es por lo general bastante tópico y trillado. En medio de todo un catálogo de espeluznantes inventos domina una cierta apatía emocional y una adaptación al espacio exterior de formas tecnocráticas o procedimientos represivos de índole comunista o fascista. Se esbozan técnicas intrincadas para la colonización o humanización del universo, pero las instituciones utópicas propuestas para la sociedad nos resultan demasiado conocidas.

Es demasiado pronto para emitir un juicio sobre la sustancia de las utopías del espacio exterior, si bien unos cuantos científicos eminentes, que se dedican a estos problemas, han dado su opinión sobre el posible carácter de los nuevos desarrollos. Tal vez no se debieran tomar demasiado al pie de la letra los detalles de sus proyecciones. La fábula de Bernal sobre el cerebro humano eterno, cuyos aledaños mecánicos se renuevan constantemente, se presta fácilmente a la caricatura. En su hilarante *Congreso futurológico*, el novelista polaco Stanislaw Lem amplía la visión de Bernal sobre la ingeniería bilógica:

> El tercer proyecto se alejaba mucho de los demás, siendo más radical. Preveía la ectogénesis, el detachismo y la homicría generales. Del hombre solamente quedaría el cerebro dentro de un elegante embalaje de duroplast, una especie de globo dotado de acoplamientos, contactos y enchufes. Este proyecto postulaba pasar de la materia a la energía nuclear, gracias a lo cual el consumo de alimentos, necesarios al cuerpo, se efectuaría exclusivamente mediante una forma ilusoria adecuadamente programada. Sería factible conectar el globo cerebral con cualquier aparato, maquinaria, vehículo, etc.; esta operación estaba planeada para dos décadas. Durante la primera, sería obligatorio el detachismo parcial, dejando en casa los elementos esenciales. Por ejemplo, para ir al teatro, uno se soltaría y dejaría en el armario los sistemas copulativo y defecativo... La producción masiva abastecería el mercado en conductos, manipuladores, pediculatores y en simples vías, o sea, unos raíles caseros mediante los cuales las propias cabezas pudieran rodar para distraerse»[16].

Lo que más asombra en todas las utopías científicas contemporáneas es su rechazo del orden político ideal como principal tema de estudio, al igual que se eliminara de la utopía en otro tiempo el orden divino. Gerard O'Neill, uno de los exponentes más destacados de la humanización del espacio exterior, ha tratado de diferenciar sus proyectos de lo que él llama los conceptos utópicos clásicos, a la vez que se aleja deliberadamente de la búsqueda helénica de la ciudad ideal. «No he dicho nada sobre el gobierno de las comunidades espaciales... No tengo ningún deseo de influir o dirigir en modo alguno, incluso aunque pudiera, la organización social y los detalles de la vida en las comunidades. No tengo ningu-

[16] Stanislaw LEM, *Congreso de Futurologia*, trad. Melitón Bustamante, Ed. Bruguera (Barcelona, 1981), pp. 176-177.

na prescripción especial para la organización social o la gobernación, además de que encontraría absurdo pretender definir una en concreto»[17]. Allí donde los científicos se guardan mucho de entrar, los escritores de ciencia ficción se han precipitado con unos esquemas repetitivos en los que unos déspotas dominan a civilizaciones enteras a base de un arsenal de objetos sofisticados.

Sólo hay un terreno contemporáneo en el que el impulso utópico provoca una respuesta inmediata de valoración positiva y de complacencia. La arquitectura visionaria del siglo XX se ha emancipado de las viejas formas esterotipadas y constituye un alejamiento lo suficientemente radical para armonizarse en espíritu con las potencialidades de las exploraciones científicas del espacio exterior. La arquitectura se presta fácilmente a los constructos utópicos. El papel es relativamente barato y se pueden esbozar espontáneamente muchos proyectos sin la verborrea de las utopías noveladas o de los diálogos filosóficos sobre sociedades perfectas. Hay un aspecto en el que se pueden concebir programas espaciales bajo la forma de una arquitectura visionaria aéreotransportable.

Permanece en pie la cuestión de si los entornos arquitectónicos pueden pretender cambiar la naturaleza humana. Los grandes autores de los tratados arquitectónicos visionarios del pasado –Alberti, Boulé, Ledoux, Lloyd Wright– sostuvieron que la creación de nuevos entornos físicos transformaría a los seres humanos. Algunos arquitectos italianos que buscan la renovación social han acudido a sus predecesores para inspirarse en sus proyectos. Hay otros que han roto con el pasado de manera tan tajante que sus diseños, que no quieren limitarse a planos arquitectónicos, acaban siendo fantasías subjetivas sin ningún contenido social. La arquitectura visionaria de este siglo ha sobrepasado con mucho a los otros grandes momentos del género –la Italia del siglo XV y la Francia de finales del XVIII– en riqueza de invención, en la aplicación indudablemente revolucionaria de la tecnología y en la explotación de nuevos materiales. Los dibujos de Paolo Soleri, Eric Mendelsohn y Arata Isozaki figuran entre las creaciones más imaginativas y auténticas de nuestro tiempo[18]. Quién sabe si toda la tradición de la utopía escrita se va a extinguir conforme el trazado arquitectónico y el film sonoro se van consolidando como medios de expresión utópica...

OPTARE, NON SPERARE

Una vez que hemos pasado revista a toda una serie de marxismos, ortodoxos y heterodoxos, a los resurgimientos anarquistas de signo terroris-

[17] Gerard K. O'NEILL, *The High Frontier: Human Colonies in Space* (Nueva York, Morrow, 1977), pp. 198-199.

[18] George R. COLLINS, *Visionary Drawings of Architecture and Planning: Twentieth Century through the 1960s* (Cambridge, Mass., MIT Press, 1979).

ta o benigno, a las utopías de producción y de consumo tanto expansivas como de crecimiento cero, a los movimientos contraculturales en sus muchas formas y colores, a las actualizadas utopías behavioristas de sociedades controladas psicológica y farmacológicamente, a las utopías trascendentales de las iglesias oficiales y de los cultos de nuevo cuño, a las utopías científicas de las colonias espaciales y de la ingeniería biológica, así como a las visiones grandiosas de los últimos arquitectos, el mundo contemporáneo se nos aparece reverberante de suficientes utopías para contentar todo tipo de gustos y deseos. Sin embargo, la simple observación nos conduce a la conclusión de que, en medio de las sociedades que rebosan experimentos utópicos, no existe por desgracia ningún pensamiento utópico verdaderamente relevante. Es posible que haya en alguna parte un Saint-Simon desaparecido o un Fourier muerto de hambre en trance de construir un nuevo sistema; en cualquier caso, sus voces quedarán ahogadas en el tumulto de las sociedades ideales que se autoimponen solas y en el ruido de los efectos especiales de las películas que presentan mundos nuevos en el espacio exterior. Si la mayoría de los Estados e imperios profesan lo que en muchos aspectos no son más que objetivos utópicos estereotipados e idénticos entre sí, es de temer que las palabras del verdadero visionario utópico no se distingan apenas de la charlatanería proveniente de los que controlan los mandos de la emisión.

Desde los tiempos de Edmund Burke, los intelectuales han sido repetidas veces acusados de fomentar el terror revolucionario mediante la exposición de sus propios sueños. A menudo se ha visto cómo la utopía de este mundo ha presentado signos de demencia. Cuando el elemento helénico racionalista de la síntesis utópica occidental se ve desplazado con fuerza por el entusiasmo frenético milenarista, los fanáticos de la utopía, a los que se ha revelado la visión, pueden conducir al holocausto tanto a enemigos como a amigos. El suicidio en masa de los miembros de la secta del reverendo James Jones en Jonestown (Guayana) el 18 de noviembre de 1978 permanecerá durante mucho tiempo como el símbolo de la locura utópica en acción: unos marginales de la civilización del siglo XX poseídos por ideales del utopismo agrario, del cristianismo fundamentalista y del marxismo, completamente manipulados por técnicas primitivas de intimidación y sugestión psicológica. En el pasado se han dado tragedias utópicas y comedias utópicas. Ahora ha entrado a formar parte de los anales de la utopía la sangrienta teatralidad del gran guiñol.

En la última parte del siglo XX, el espíritu utópico creativo, distinto de las utopías en acción, se ha visto complementariamente adulterado por los futurólogos obsesionados por las estadísticas. El mundo actual abunda en pronosticadores. Estamos borrachos de futuro, al igual que los románticos del siglo XIX estaban borrachos de pasado. Pero, en la medida en que extrapola complacientemente su visión para adentrarse en un túnel interminable, la predicción histórica tiene sólo un acceso muy reducido a las posibilidades laterales. Los pronosticadores, religiosos o seculares, inspirados o insípidos, tienen un arte especial para no decir nada de las

cuestiones más acuciantes, a la vez que nos atiborran de perogrulladas intrascendentes. Se podría argüir diciendo que el proceso histórico está preñado –o que es «interesante», como diría Nietzsche– sólo en los momentos de desquiciamiento que, por definición, no están sujetos a la proyección. No suele existir dificultad especial para vaticinar las trivialidades, pero sí la hay para prever las erupciones que volcarán la carreta en su marcha ascendente, descendente o circular. Las extrapolaciones futurológicas de los desarrollos de las sociedades actuales seguirán abundando sin duda alguna, aun cuando resulten ejercicios costosos que dependen de un suministro adecuado de papel cuadriculado; mas, al final, sus anticipaciones mecánicas de la fase siguiente destruirán difícilmente la propensión utópica, que suele burlarse de todos los planificadores. Al hombre, ese eterno improvisador, se le ocurrirá una idea imprevista, dejando descalificados a los futurólogos con su maletín repleto de pronósticos y analogías facilonas.

Esta panorámica crítica de las continuidades y rupturas del pensamiento utópico del mundo occidental nos ha convencido de que las fantasías utópicas han producido a la vez frutos buenos y malos en una buena medida. Las utopías no han ejercitado siempre el influjo destructor que le han achacado sus enemigos implacables. El despliegue de energías imaginativas por parte de un utópico es a menudo inocente, en tanto que sus reflexiones sobre la realidad emocional de su época suele tener mucho de genuino. Los experimentadores nos enseñan que, mientras dormimos, nuestros ojos realizan sus rápidos movimientos unas cuatro o cinco veces por noche, lo que prueba la fuerza de nuestros sueños. Sospechamos que la civilización occidental no será capaz de durar mucho tiempo sin fantasías utópicas, como tampoco puede vivir una persona sin soñar. Los historiadores del pensamiento, que suelen opinar que casi todas las teorías utópicas de su propia época son estériles, triviales y derivativas, puede que deseen todavía una nueva visión utópica con objeto de ordenar las necesidades y los deseos conflictivos de la civilización. Tal vez el cultivar sabiamente el viejo arte de desear como antídoto contra la saturación actual de la seudociencia de la predicción y contra el ajetreo de los maestros de la utopística aplicada sea una de las necesidades morales más importantes de nuestros días. Pero esto es más un deseo utópico que una esperanza bien fundada.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Se recogen aquí estudios generales sobre utopías y pensamiento utópico, obras que traten aspectos históricos significativos del tema, bibliografías sobre utopías y temas afines, y antologías de cierta consideración.

ACKERMANN, Elfriede, N., *Das Schlaraffenland in German Literature and Folksong*, Chicago, 1944.

AHLEFELD, Henricus ab., *Disputatio Philosophica de Fictis Rebus Publicis*, Colonia, 1704.

ARMYTAGE, Walter Harry Green, *Heavens Below: Utopian Experiments in England, 1560-1960*, Londres, 1961

ATKINSON, Geoffroy, *The Extraordinary Voyage in French Literature before 1700*, Nueva York, 1920

–, *The Extraordinary Voyage in French Literature from 1700 to 1720*, Nueva York, 1922.

–, *La Littérature géographique française de la Renaissance: Répertoire bibliographique*, París, 1927.

–, *Les Relations de voyages du XVII^e siècle et l'évolution des idées*, París, 1924.

BACZKO, Bronislaw, "Lumières et utopie", *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 26 (1971), 355-386.

BAILEY, James Osler, *Pilgrims through Space and Time: Trends and Patterns in Scientific and Utopian Fiction*, Nueva York, 1947.

BALDISSERA, A., "Il concetto di utopia: problemi e contraddizioni", en *Concezione e previsione del futuro*, ed. Gianni Giannotti, Bolonia, 1971.

BALDRY, H. C., *Ancient Utopias: An Inaugural Lecture Delivered and the University on 28 November, 1955*, Southampton, 1956.

BALMAS, Enea Henri, "Cité idéale; utopie et progrès dans la pensée française de la Renaissance", *Travaux de linguistique et de littérature*, 12 (1975), 47-57.

BAUDET, Henri, *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man*, trad. Elizabeth Wentholt, New Haven, 1965.

BAUER, Hermann, *Kunst und Utopie*, Berlín, 1965.

BAUER, Wolfgang, *China and the Search for Happiness*, trad. Michael Shaw, Nueva York, 1976.

BERGMANN, Uwe, Rudi DUTSCHKE, Wolfgang LEFEVRE y Berndt RABEHL, *Rebellion der Studenten, oder, die neue Opposition*, Reinbek bei Hamburg, 1968.

BERNERI, Marie Louise, *Journey through Utopia*, Londres, 1950.
BESTOR, Arthur Eugene, *Backwoods Utopias: The Sectarian and Owenite Phases of Communitarian Socialism in America, 1663-1829*, Filadelfia, 1950.
BETTINI, Leonardo, *Bibliografia dell'anarchismo*, 2 vols., Florencia, 1976.
BIESTERFELD, Wolfgang, *Die literarische Utopie*, Stuttgart, 1974.
BINGENHEIMER, Heinz, *Katalog der deutschsprachigen utopisch-phantastichen Literatur. 1460-1960*, Friedrichsdorf, 1959-1960.
BLEILER, Everett F., *The Checklist of Fantastic Literature: A Bibliography of Fantasy, Weird, and Science-Fiction Books Published in the English Language*, Chicago, 1948.
BLEYMEHL, Jakob, *Beiträge zur Geschichte und Bibliographie der utopischen und phantastischen Literatur*, Fürth, 1965.
BLOCH, Ernst, "Dargestellte Wunschlandschaft in Malerei, Oper, Dichtung", *Sinn und Form*, 5 (1949).
–, *Freiheit und Ordnung: Abriss der Sozial-Utopien*, Nueva York, 1946.
–, *Geist der Utopie*, Munich y Leipzig, 1918.
–, *Philosophische Grundfragen zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins: Ein Vortrag und zwei Abhandlungen*, Francfort, 1961.
–, *A Philosophy of the Future*, trad. John Cumming, Nueva York, 1970.
–, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vols., Francfort, 1959.
BLOOMFIELD, Paul, *Imaginary Worlds, or, The Evolution of Utopia*, Londres, 1932.
BOUGLÉ, Célestin-Charles-Alfred, *Les Idées égalitaires: Etude sociologique*, París, 1899.
BOWMAN, Frank-Paul, "Religion, Révolution, Utopie: Etude des éléments religieux dans les projects d'utopie d'avant et après 1789", en *Le Préromantisme: Hypothèque ou hypothèse?*, pp. 424-442. Colloque organisé à Clermont-Ferrand les 29 et 30 juin 1972 par le Centre de Recherches Révolutionnaires et Romantiques de l'Université, París, 1975.
BUBER, Martin, *Paths in Utopia*, trad. R. F. C. Hull, Londres, 1949.

CATTARINUSSI, Bernardo, *Utopia e Società*, Milán, 1976.
CESARINI, Gianfranco, "Pensiero utopico e conflitto sociale", en *Studi e ricerche di sociologia*, ed. Alberto L'Abate, Pistoia, 1973.
COHN, Norman, *The Pursuit of the Millennium*, 2.ª ed., Nueva York, 1961.
CORRODI, Heinrich, *Kritische Geschichte des Chiliasmus, oder, Der Meynungen über das tausendjährige Reich Christi*, 3 vols., Zurich, 1781-1783.
CROCE, Benedetto, "L'utopia della forma sociale perfetta", *Quaderni della Critica*, vol. 6, nº. 16 (1950), pp. 21-26.
CURCIO, Carlo, *Utopisti italiani del cinquecento*, Roma, 1944.
CIORANESCU, Alexandre, "Utopia: Land of Cocaigne and Golden Age", *Diogenes*, 75 (1971), 85-121.
CLARKE, Ignatius Frederik, *The Tale of the Future, from the Beginning to the Present Day: A Check-list of Those Satires, Ideal States, Imaginary Wars and Invasions . . . All Located in an Imaginary Future Period, That Have Been Published in the United Kingdom between 1644 and 1960*, Londres, 1961.

CHESNEAUX, Jean, "Egalitarian and Utopian Traditions in the East", *Diogenes*, 62 (1968), 76-102.
CHINARD, Gilbert, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, 1913.
–, *L'Exotisme américain dans la littérature française au 16^e siècle*, Paris, 1911.
CHOAY, Françoise, ed., *L'Urbanisme: Utopies et réalités; une anthologie*, Paris, 1965.

DAVENPORT, Basil, Robert A. HEINLEIN, C. M. KORNBLUTH, Alfred BESTER, y Robert BLOCH, *The Science Fiction Novel: Imagination and Social Criticism*, Chicago, 1959.
DE MATTEI, R., "Contenuto ed origini dell'utopia cittadina nel Seicento", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 9 (1929), 414-425.
DERMENGHEM, Emile, *Thomas Morus et les utopistes de la Renaissance*, Paris, 1927.
DEVINE, Francis E., "Stoicism on the Best Regime", *Journal of the History of Ideas*, 31 (1970), 323-336.
DONNER, Henry Wolfgang, *Introduction to Utopia*, Londres, 1945.
DOREN, Alfred Jakob, *Wunschräume und Wunschzeiten*, Leipzig, 1927.
DUBOIS, Claude Gilbert, "De la première 'Utopie' à la première utopie française: Bibliographie et réflexions sur la création utopique au XVI^e siècle", *Répertoire analytique de littérature française*, vol. I, n.º 1 (enero-febrero de 1970), pp. 11-32, n.º 2 (marzo-abril de 1970), pp. 7-25.
DUBOS, René-Jules, *The Dreams of Reason: Science and Utopias*, Nueva York, 1961.
DUPONT, Victor, *L'Utopie et le roman utopique dans la littérature anglaise*, París, 1941.
DURIC, Mihailo, "Die Doppelsinnigkeit der Utopie", *Praxis* (Zagreb), año 8, núms. 1-2 (1972), pp. 27-38.
DUVEAU, Georges, *Sociologie de l'utopie et autres "essais": Ouvrage posthume*, París, 1961.

EIMER, Gerhard, *Die Stadtplanung im schwedischen Ostseereich. 1660-1715: Mit Beiträgen zur Geschichte der Idealstadt*, Estocolmo, 1961.
ELLIOTT, Robert C., *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre*, Chicago, 1970.
ENGELHARDT, Werner Wilhelm, "Utopien also Problem der Sozial- und wirtschftswissenschaften", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 4 (1969), 661-676.
ENGELS, Friedrich, *Die Entwicklung des Sozialismus bon der Utopie zur Wissenschaft*, Hottingen-Zürich, 1882; 6.ª ed., Berlin, 1955.
ERASMUS, Charles J., *In Search of the Common Good: Utopian Experiments Past and Future*, Nueva York, 1977.
EURICH, Nell, *Science in Utopia*, Cambridge, Mass., 1967.

FALKE, Rita, "Utopie und chimère", *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, n.s., 6 (1956), 76-81.

–, "Versuch einer Bibliographie der Utopien", *Romanistisches Jahrbuch*, 6 (1953-1954), 92-109.
FERGUSON, John, *Utopias of the Classical World*, Ithaca, 1975.
FINLEY, M. I., "Utopianism Ancient and Modern", en *Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, eds. Kurt H. Wolff y Barrington Moore, Boston, 1967.
FIRPO, Luigi, "Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma", en *Questioni di storia moderna*, ed. Ettore Rota, pp. 345-403, Milán, 1948.
–, "L'utopia politica nella Controriforma", en *Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma* (Quaderni di Belfagor, I), Florencia, 1948.
–, ed., *Studi sull' utopia*, Florencia, 1977.
FREYER, Hans, *Die politische Insel: Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart*, Leipzig, 1936.
FUZ, Jerzy Konstanty, *Welfare Economics in English Utopias from Francis Bacon to Adam Smith*, La Haya, 1952.

GARNIER, Charles Georges Thomas, ed., *Voyages imaginaires, songes, visions, et romans cabalistiques*, 36 vols., Amsterdam y París, 1787-1789.
GERBER, Richard, *Utopian Fantasy: A Study of English Utopian Fiction since the End of the Nineteenth Century*, Londres, 1955.
GIAMATTI, A. Bartlett, *The Earthly Paradise and the Renaissance Epic*, Princeton, 1966.
GIBSON, R. W., y J. Max PATRICK, *St. Thomas More: A Preliminary Bibliography of his Works and of Moreana to the Year 1750*, New Haven, 1961.
GIORDANI, Pierluigi, *Il futuro dell'utopia*, Bolonia, 1969.
GIRSBERGER, Hans, *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich*, 2.ª ed., Wiesbaden, 1973.
GOVE, Philip Babcock, *The Imaginary Voyage in Prose Fiction . . . with an Annotated Check List of 215 Imaginary Voyages from 1700 to 1800*, Nueva York, 1941.
GRIMM, Reinhold, y Jost HERMAND, *Deutsches utopistisches Denken im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, 1974.
GUGGENBERGER, Alois, *Die Utopie vom Paradies*, Stuttgart, 1957.

HAHN, Arnold, *Grenzenloser Optimismus, oder, Utopiologie, das ist, die Lehre von den Entwicklungsmöglichkeiten der Menschheit*, Winterthur, 1947.
HAKEN, Johann Christian Ludwig, *Bibliothek der Robinsone: In zweckmässigen Auszügen*, 5 vols., Berlín, 1805-1808.
HARTIG, Irmgart, y Albert SOBOUL, "Notes pour une histoire de l'utopie en France au XVIII[e] siècle", *Annales historiques de la Révolution Française*, 48 (1976), 161-179.
HERTZLER, Joyce Oramel, *The History of Utopian Thought*, Nueva York, 1923.
HESSEN, Sergei Iosifovich, "Der Zusammenbruch des Utopismus", en *Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstage*, ed. B. V. Iakovenko, Bonn, 1930.

HEVESI, Ludwig (compilador), *Katalog einer merkwürdigen Sammlung von Werken utopistischen Inhalts (16.-20. Jahrhundert)*, introd. de Friedrich von Kleinwächter, Viena, 1912.
HOLLOWAY, Mark, *Heavens on Earth: Utopian Communities in America, 1680-1880*, Londres, 1951.
HOMMEL, Fritz, *Die Insel der Seligen in Mythus und Sage der Vorzeit*, Munich, 1901.

KAMPERS, Franz, *Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter*, Munich, 1895.
KATEB, George, *Utopia*, Nueva York, 1971.
–, *Utopia and Its Enemies*, Nueva York, 1963.
KAUFMANN, Moritz, *Utopias, or Schemes of Social Improvement, from Sir Thomas More to Karl Marx*, Londres, 1879.
KAUTSKY, Karl, *Die Vorläufer des neueren Sozialismus*, 2 vols., Stuttgart, 1895.
KIRCHENHEIM, Arthur von, *Schlaraffia politica: Geschichte der Dichtungen vom besten Staate*, Leipzig, 1892.
KLAUSNER, Joseph, *The Messianic Idea in Israel, from its Beginning to the Completion of the Mishnah*, trad. W. F. Stinespring, Nueva York, 1955.
KLEINWÄCHTER, Friedrich von, *Die Staatsromane: Ein Beitrag zur Lehre vom Communismus und Socialismus*, Viena, 1891.
KLIBANOV, Aleksandr Il'ich, *Narodnaia sotsialnaia utopiia v Rossii*, Moscú, 1977.
KOLNAI, Aurel. "La mentalité utopienne", *La Table ronde*, 153 (1960), 62-84.
KRAUSS, Werner, "Geist und Widergeist der Utopien", en *Perspektiven und Probleme zur französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze*, pp. 331-366, Neuwied, 1965.
–, "Quelques remarques sur le roman utopique au XVIII[e] siècle", en *Roman et Lumières au XVIII[e] siècle*, pp. 391-399. Colloque sous la présidence de Werner Krauss, París, 1970.
KRYSMANSKI, Hans-Jürgen, *Die utopische Methode: Eine Literatur- und wissenssoziologische Untersuchung deutscher utopischer Romane des 20. Jahrhunderts*, Colonia, 1963.

LACHÈVRE, Frédéric, *Les Successeurs de Cyrano de Bergerac*, París, 1922.
LANG, S., "Ideal City from Plato to Howard", *Architectural Review*, 112 (1952), 90-101.
LANTERNARI, Vittorio, *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults*, trad. Lisa Sergio, Nueva York, 1963.
LASKY, Melvin J., *Utopia and Revolution*, Chicago, 1976.
LAVEDAN, Pierre, *Histoire de l'urbanisme*, 3 vols., París, 1926-1952.
LEFF, Gordon, *Heresy in the Later Middle Ages: The Relation of Heterodoxy to Dissent, c. 1250-1450*, Manchester, 1967.
LEVIN, Harry, *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*, Bloomington, Ind., 1969.
LEWIS, A. O., Jr., "The Anti-Utopian Novel: Preliminary Notes and Checklist", *Extrapolation*, 2 (1961), 27-32.

LICHTENBERGER, André, *Le Socialisme au XVIII^e siècle: Etude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIII^e siècle avant la Révolution*, París, 1895.
–, *Le Socialisme et la Révolution française: Etude sur les idées socialistes en France de 1789 à 1796*, París, 1899.
–, *Le Socialisme utopique: Etudes sur quelques prècurseurs inconnus du socialisme*, París, 1898.
LILJEGREN, Sten Bodvar, *Studies on the Origin and Early Tradition of English Utopian Fiction*, Uppsala, 1961.
LIST, Günther, *Chiliastische Utopie und radikale Reformation: Die Erneuerung der Idee vom 1000-jährigen Reich im 16. Jahrhundert*, Munich, 1973.
LOVEJOY, Arthur Oncken, Gilbert CHINARD, George BOAS, y Ronald S. CRANE, *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, Baltimore, 1935.

MACPHERSON, Crawford B., *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, 1967.
MANNHEIM, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trad. Louis Wirth y Edward Shils, Londres y Nueva York, 1952.
MANUEL, Frank Edward, *The Prophets of Paris*, Cambridge, Mass., 1962.
–, ed., *Utopias and Utopian Thought*, Boston, 1966.
–, y Fritzie P. Manuel, eds. y trads., *French Utopias: An Anthology of Ideal Societies*, Nueva York, 1966.
MARCONI, Paolo, ed., *La Città come forma simbolica: Studi sulla teoria dell'architettura nel Rinascimento*, Roma, 1973.
MASSÓ, Gildo, *Education in Utopias*, Nueva York, 1927.
MAUZI, Robert, *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, París, 1960.
MELCHIORRE, Virgilio, *La coscienza utopica*, Milán, 1970.
MESSAC, Régis, y Pierre VERSINS, *Esquisse d'une chrono-bibliographie des utopies*, Lausana, 1962.
METZGER, Martin, *Die Paradieseserzählung: Die Geschichte ihrer Auslegung von J. Clericus bis W. M. L. de Wette*, Bonn, 1959.
MITSCHERLICH, Alexander, *Thesen zur Stadt der Zukunft*, Francfort, 1971.
MOLNAR, Thomas Steven, *Utopia, the Perennial Heresy*, Nueva York, 1967.
MORTON, Arthur Leslie, *The English Utopia*, Londres, 1952.
MOWINCKEL, Sigmund Olaf Pyatt, *He That Cometh*, trad. G. W. Anderson, Nueva York, 1954.
MUCCHIELLI, Roger, *Le Mythe de la citè idéale*, París, 1960.
MÜLLER, Hans-Peter, *Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie*, Berlín, 1969.
MÜLLER, Wolf-Dietrich, *Geschichte der Utopia-romane der Weltliteratur*, Bochum-Langendreer, 1938.
MUMFORD, Lewis, *The Story of Utopias, Ideal Commonwealths and Social Myths*, Nueva York, 1922.
MÜNTER, Georg, *Idealstädte: Ihre Geschichte vom 15. -17. Jahrhundert*, Berlín, 1957.

NEGLEY, Glenn Robert, *Utopian Literature: A Bibliography with a Supplementary Listing of Works Influential in Utopian Thought*, Lawrence, Kans., 1977.
–, y J. Max Patrick, *The Quest for Utopia: An Anthology of Imaginary Societies*, Nueva York, 1952.
NEUSÜSS, Arnhelm, ed., *Utopie: Begriff und Phänomen des Utopischen*, Neuwied, 1968.
NIPPERDEY, Thomas, *Reformation, Revolution, Utopie*, Göttingen, 1975.

OYER, John Stanley, *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melanchthon and Menius, and the Anabaptists of Central Germany*, La Haya, 1964.

POLÓCZI-HORVÁTH, György, *Youth up in Arms: A Political and Social World Survey, 1955-1970*, Londres, 1971.
PARRINGTON, Vernon Louis, *American Dreams: A Study of American Utopias*, 2.ª ed., Nueva York, 1964.
PATCH, Howard Rollin, *The Other World, according to Descriptions in Medieval Literature*, Cambridge, Mass., 1950.
PIECHOTTA, Hans Joachim, ed., *Reise und Utopie: Zur Literatur der Spätaufklärung*, Francfort, 1976.
PLATTEL, Martin, *Utopie en kritisch Denken*, Bilthoven, 1970.
POEHLMANN, Robert von, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, 2 vols., 3.ª ed., Munich, 1925.
POLAK, Frederik Lodewijk, *The Image of the Future*, 2 vols., Leyden y Nueva York, 1961.
PONTEN, Josef, Heinz ROSEMANN, y Hedwig SCHMELZ, *Architektur die nicht gebaut wurde*, 2 vols., Stuttgart, 1925.
PRITCHARD, James B., ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, 3.ª ed., Princeton, 1969.
PRYS, Joseph, *Der Staatsroman des 16. und 17. Jahrhunderts und sein Erziehungsideal*, Würzburg, 1913.

QUABBE, Georg, *Das letzte Reich: Wandel und Wesen der Utopie*, Leipzig, 1933.
QUACK, H. P. G., *De Socialisten: Personen en Stelsels*, 6 vols., Amsterdam, 1911-1912.

REEVES, Marjorie, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism*, Oxford, 1969.
RENOUVIER, Charles-Bernard, *Uchronie (l'Utopie dans l'histoire): Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, 2.ª ed., Paris, 1901.
REYBAUD, Louis, *Etudes sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes*, 2 vols., París, 1840.
RICHTER, Peyton E., ed., *Utopias: Social Ideals and Communal Experiments*, Boston, 1971.
RIHS, Charles, *Les Philosophes utopistes: Le Mythe de la cité communautaire en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1970.

RAINGBOM, L.-I., *Graltempel und Paradies: Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter*, Estocolmo, 1951.
RIXNER, Thaddeus Anselm, y T. SIBER, eds., *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI. und am Anfange des XVII. Jahrhunderts*, Sulzbach, 1819-1826.
ROHDE, Erwin, *Der griechische Roman und seine Vorläufer*, 4.ª ed., Hildesheim, 1960.
ROSENAU, Helen, *The Ideal City: Its Architectural Evolution*, ed. revisada, Nueva York, 1974.
ROSSI, Paolo, *Clavis universalis: Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milán, 1960.
RÖSSLER, Dietrich, *Gesetz und Geschichte: Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie*, Neukirchen, 1960.
ROWLEY, Harold Henry, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls*, Londres, 1957.
RUYER, Raymond, *L'Utopie et les utopies*, París, 1950.

SALIN, Edgar, *Platon und die griechische Utopie*, Munich y Leipzig, 1921.
SANFORD, Charles L., *The Quest for Paradise*, Urbana, Ill., 1961.
SAXL, Fritz, "Veritas Filia Temporis", en *Philosophy and History: Essays Presented to E. Cassirer*, eds. Raymond Klibansky y H. J. Paton, Londres, 1936.
SCHREINER, Joseph, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik: Eine Einführung*, Munich, 1960.
SCHULTE HERBRÜGGEN, Hubertus, *Utopie und Anti-Utopie: Von der Strukturanalyse zur Strukturtypologie*, Bochum-Langendreer, 1960.
SCHWONKE, Martin, *Vom Staatsroman zur Science-Fiction*, Stuttgart, 1957.
SEIBT, Ferdinand, *Utopica: Modelle totaler Sozialplanung*, Düsseldorf, 1972.
–, "Utopie im Mittelalter", *Historische Zeitschrift*, vol. 208, n.º 3 (1969), pp. 555-594.
SERVIER, Jean, *Historie de l'utopie*, París, 1967.
SOBOUL, Albert, ed., *Utopies au siècle des lumières*, París, 1972.
SOEFFNER, Hans Ullrich, *Der geplante Mythos: Untersuchungen zur Struktur und Wirkungsbedingung der Utopie*, Hamburgo, 1974.
STAMMHAMMER, Josef, *Bibliographie des Socialismus und Communismus*, 3 vols., Jena, 1893-1909.
SWOBODA, Helmut, *Die Qualität des Lebens: Vom Wohlstand zum Wohlbefinden*, Stuttgart, 1973.
–, *Der Traum vom besten Staat: Texte aus Utopien von Platon bis Morris*, Munich, 1972.
–, *Utopia: Geschichte der Sehnsucht nach einer besseren Welt*, Viena, 1972.

THRUPP, Sylvia L., ed., *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*, Nueva York, 1970.
THYSSEN, Ole, *Utopisk Dialektik*, Copenhague, 1976.
TOD, Ian, y Michael CHEELER, *Utopia: An Illustrated History*, Nueva York, 1978.

TROUSSON, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part: Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruselas, 1975.
TUVESON, Ernest Lee, *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley, 1949.
–, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millenial Role*, Chicago y Londres, 1968.

ULLRICH, Hermann, *Robinson und Robinsonaden: Bibliographie, Geschichte, Kritik*, Weimar, 1898.
USCATESCU, George, *Utopia y plenitud histórica*, Madrid, 1963.
Utopies à la Renaissance, Les, Colloque international (avril 1961) sous les auspices de la Fédération Internationale des Instituts et Sociétés pour l'étude de la Renaissance et du Ministère de l'Education nationale et de la Culture de Belgique, Bruselas y París, 1963.
ÜXKULL-GYLLENBAND, Woldemar, Graf von, *Griechische Kulturentstehungslehren*, Berlín, 1924.
VENNERSTRÖM, Ivar, *Svenska Utopister*, Estocolmo, 1913.
VERSINS, Pierre, *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaries et de la science fiction*, Lausana, 1972.
–, *Outrepart: Anthologie d'utopies, de voyages extraordinaries, et de science fiction, autrement dit, de conjectures romanesques rationnelles*, París, 1971.
VILLGRADTER, R. F., y Friedrich KREY, eds., *Der utopische Roman*, Darmstadt, 1973.
VOIGT, Andreas H., *Die sozialen Utopien: Fünf Vorträge*, Leipzig, 1906.

WALSH, Chad, *From Utopia to Nightmare*, Nueva York, 1962.
Wandlungen des Paradiesischen und Utopischen: Studien zum Bild eines Ideals, ed. Hermann Bauer, Berlín, 1966.
WIJNGAARDEN, Nicolaas van, *Les Odyssées philosophiques en France entre 1616 et 1789*, Haarlem, 1932.
WILLIAMS, George Huntston, *The Radical Reformation*, Filadelfia, 1962.
–, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, Nueva York, 1962.
WINTER, Michael, *Compendium utopiarum: Typologie und Bibliographie literarischer Utopien*. Vol. I: *Von der Antike bis zur deutschen Frühaufklärung*, Stuttgart, 1978.

ÍNDICE ONOMÁSTICO GENERAL

Abraham, I, 65, 86; II, 146, 346
Adam, C. E., II, 93 n, 125 n, 151 n
Adami, Tobías, II, 93, 101, 109, 119 n, 126, 133-135
Adams, John, II, 312, 351
Adams, O. F., II, 319 n
Adhémar, Jean, II, 300 n
Africa, T. W., I, 99 n, 170 n
Agis IV, rey de Esparta, I, 170 y n
Agostini, Ludovico I, 217 n, 239, 246, 247 y n, 249 y n, 250, 254 y n.; II, 102
Agricola, Georg, I, 264
Agricola, Rudolf, I, 148
Agustín, san, I, 67, 75, 80 y n, 82, 87, 187, 233, 253; II, 19, 52, 119
Ahlefeld, Henricus ab, I, 26 y n
Ailly, cardenal Pierre d', I, 92, 93 y n
Aimée-Martin, M., II, 261 n
Albergati, Fabio, I, 218
Alberti, Leone Battista, I, 36, 44, 130, 221, 222 y n, 224-226, 227 y n., 234-235, 238, 240 y n, 241, 242, 244, 246, 248-250; II, 102; III, 380
Alberti, Lorenzo, I, 248
Alejandro Magno, I, 34, 41, 97, 120, 122, 129-131, 134, 218, 238; II, 66, 100, 278; III, 338
Alembert, Jean le Rond d', II, 304, 314, 345, 395, 405; III, 43, 47
Alexarco, I, 98
Ali, Mojamet, III, 199
Alsina, José, I 127 n
Alsted, Johann Heinrich, II, 12, 14, 18
Althaus, Friedrich, II, 169 n
Allemagne, Henri-René d', III, 114 n, 142 n
Allen, Don Cameron, I, 184
Allen, H. M., I, 167 n
Allen, P. S., I, 167 n
Amabile, Luigi, II, 86, 94
Ambrosio, san, I, 93
Amerio, Romano, II, 94 n, 98 n, 104 n, 114 n
Ammannati, Bartolomeo, I, 259
Ames, Russell Abbot, I, 208 y n
Amometo, I, 121
Amyot, Jacques, I, 138
Ana Bolena, I, 168, 204
Anacreonte, II, 257, 315; III, 240
Anaxágoras, II, 67
Ancora, Alessandro d', II, 106 n
Andreae, Hermann Viktor, II, 136 n
Andreae, Jakob, II, 123, 124
Andreae, Johan Valentin, I, 8, 15, 21, 30, 161, 223 n, 287; II, 11-14, 18-25, 27, 80, 100, 115, 122-150, 158, 162-163, 166, 174 n, 267 y n, 273, 279, 319, 320, 334
Andreae, Johannes, II, 123
Anghiera, Pedro Mártir de, II, 93 y n
Angulo, Ramón, II, 48 n
Antonio de Bergen, I, 190
Antonio Diógenes, I, 122, 132 y n, 133
Antonio de Padua, san, I, 76
Antonio di Pietro Averlino; véase *Filarete*
Apolonio de Rodas, I, 124
Apostolios, Miguel, I, 154
Apuleyo, Lucio, I, 263
Arago, Dominique F., III, 97 n
Arato de Soli, I, 108 y n, 109, 188

Araujo, María, I, 25 n, 231 n
Arbaces, II, 119
Arcari, Paola María, I, 217 n
Archer, Henry, II, 220 y n
Archon, lord, II, 230, 231
Ardonin, A., III, 86
Aretino, Rinuccio, I, 148
Argenson, marqués René-Louis Voyer d', III, 39 y 43
Aristófanes, I, 20, 34, 117, 135, 144-150, 170, 183, 192, 232, 276; III, 21
Aristónico, I, 98-99
Aristóteles, I, 17, 25 y n, 29, 34 y n, 51, 97, 99, 120, 121, 130, 135, 136, 140, 145, 150-151, 153, 155-158, 169, 183, 218, 231 y n, 238, 248, 256; II, 10, 13, 31, 34, 44, 46, 52, 64, 66, 67, 68 y n, 83, 85, 86, 88, 104, 107, 108, 111-113, 119-120, 192, 228, 278, 329, 340, 352; III, 217, 256, 322, 338
Arlès-Dufour, François B., III, 114, 146
Arnaud, Pierre, III, 251
Arnauld, Antoine, II, 279 n
Arndt, Johann, II, 139
Arnold, Paul, II, 127 n
Arnot, Robert Page, III, 319 n
Arquímedes, II, 99
Artus, Thomas, III, 18
Arvin, Newton, III, 177 n
Arvon, Henri, III, 283 n
Aspinwall, William, II, 223, 224
Assézat, Jules, II, 308 n
Ateneo, I, 116 y n, 132
Aubrey, John, II, 61
Augusto, emperador, I, 99, 232, 238; II 381-382
Augustus, duque de Brunswick-Luneburgo, II, 136, 137 y 138 n
Aurispa, Giovanni, I, 116, 148
Austin, Madame John, III, 255 n
Avakumovic, Ivan, III 282 n
Aveling, Eleanor (hija de Karl Marx), III, 239
Averroes, I, 153
Avilés Fernández, Miguel, I, 32 n
Avrich, Paul, III, 280 n
Azcárate, Patricio, I, 106 n
Azevedo Sampaio, Antonio Gomes d', III, 260 n

Babeuf, Claude, III, 46
Babeuf, Émile, III, 46
Babeuf, Gracchus (François-Noël), I, 23, 48, 78, 98; II, 247, 297, 307, 320, 342, 343, 345; III, 9, 38 y n, 39, 46-48, 51-66, 212, 227, 228, 248, 283, 369, 370
Bacon, lady Anne, II, 61
Bacon, Anthony, II, 60-62, 66, 77
Bacon, Francis, barón de Verulam, vizconde de St. Albans, I, 15, 21, 23, 30, 48, 52, 159, 161, 184, 287; II, 11-13 y n, 14-28, 33 y n, 39, 41, 58-84, 92, 100, 101, 103, 125, 139, 141-144, 148, 163, 168, 174, 180, 192, 212, 233-234, 237, 238, 244, 251, 267 y n, 271, 273-275, 278-279, 295-296, 308, 315, 319, 320, 330, 351, 366, 400, 403, 416, 420-421; III, 90, 338, 377
Bacon, sir Nicholas, II, 60, 61, 64
Bacon, Roger, II, 366
Bachelin, Henri, III, 26 n
Badaloni, Nicola, II, 94 n
Baillet, Adrien, II, 125 y n
Bailly, doctor Etienne Marin, III, 87
Baker, Keith Michael, II, 394
Bakunin, Mijail Aleksandrovich, III, 224, 225, 230, 248, 275, 277-279, 282, 283 y n, 289, 292, 370
Balzac, Honorato de, III 121, 138, 168
Ball, John, III, 269
Ballanche, Pierre - Simon, I, 37 n; III 132
Banqué y Faliu, José, I, 108
Barbès, Armand, III, 258
Barbier, Antoine-Alexandre, II 394 n
Barclay, John, II, 266
Bar Kochba, Simón, I, 63
Barnet, John, III, 155

Barraclough, June, II, 394 n
Barras, vizconde Paul-François-Jean-Nicolas de, III, 82-83
Barrault, Émile, III, 114, 133
Barre, Jean-François, caballero de la, II, 298
Barroux, Marius, II, 398
Barthes, Roland, I, 169; II, 149 n
Bartoli, Cosimo, I, 222 n
Baruzi, Jean, II, 281 n, 182 n, 289 n
Basso, Telesius, II, 18 n
Battaglino, Giulio, II, 86 n
Baudeau, abate Nicolás, II 361
Baudelaire, Charles-Pierre de, I, 95
Bauer, Bruno, III, 230, 234
Bauer, Hermann, I, 253 n
Bayle, Pierre, II, 47, 165, 168, 233, 249, 295, 350
Bazard, Saint-Amand, III, 114-115
Beauvillier, véase *Saint-Aignan*
Beauvoir, Simone de, III, 15, 20 n
Beccaria, Cesare Bonesana, marqués de, II, 47, 305, 382, 449; III, 130, 140
Beck, Lewis White, II, 437 n
Becket, santo Tomás, I, 169
Beda el Venerable, san, I, 93
Beecher, Jonathan, III, 194 n
Beeckman, Isaac, II, 125 n
Beesly, Edward Spencer, III, 225, 260
Beethoven, Ludwig van, III, 128
Belarmino, cardenal Roberto, I, 215; II, 57
Bellamy, Edward, I, 21, 30, 40, 47; III, 53; III, 306, 308-309, 310 y n, 312-314, 317, 321-323, 360
Bellini, A., I, 217 n
Benedicto de Aniano, san, I, 77
Benito de Nursia, san, I, 76, 78
Bentham, Jeremy, II, 265 y n, III, 219
Berdiaev, L., III, 376
Bergman, Joseph von, II, 280 n
Bergson, Henri-Louis, III, 290
Berqua, B., I, 107 n
Berhard, II, 96
Berillo (Berillari), Basilio, II, 95 y n
Berington, Simon, II, 321
Bernal, John Desmond, I, 19, 40, 51; III, 338-340 y n, 341-345, 364, 377, 379
Bernard de Callen, II, 172
Bernardo de Claraval, san, I, 79
Bernini, Gianlorenzo, I, 221
Bernstein, Eduard, III, 297
Berredo Carneiro, Paulo E. de, III, 251 n
Berry, duque, Carlos Fernando de, II, 324, III 87
Berti, Domenico, II, 37, 38 n, 39 n
Bérule, cardenal Pedro de, II, 27
Besançon, Julien, III, 370 n
Besald, Cristoph, II, 12, 18, 115, 116, 124
Bessarion, cardenal Juan, I, 116, 132, 151, 153-156
Besterman, Theodore, II, 298 n
Beverland, Adrian, I, 70 y n
Bevilaqua, Clodoveo, III, 260 n
Bichat, François-M.-Xavier, III, 91, 93, 95 y n, 96, 99, 101, 126, 127, 137
Bienvenu, Richard, III, 194 n
Billington, James H., III, 260 n
Bion, I, 97
Blackburn, Elisabeth B., I, 176 n
Blainville, Henri-Marie Ducrotay de, III, 254
Blake, William, III, 358
Blanc, Louis, III, 225, 243, 244 y n, 283
Blanqui, Louis-Auguste, III, 46, 228, 229, 258
Blanqui, Jérôme-Adolphe, III, 229
Blekastad, Milada, II, 161 n
Blitzer, Charles, II 225 n, 229 n
Bloch, Ernst, I, 27; III, 371 y n, 377
Blosio, Gayo, I, 98
Bo, Giuseppe del, III, 149 n
Boas, George, I, 126
Bobbio, Norberto, II, 98
Boccalini, Traiano, II, 128, 216, 217
Bock, Gisela, II, 93 n
Bodin, Jean, I, 227
Boehme, Jacob, II, 133, 213
Boineburg, Johann-Christian von, II, 267
Boisguilbert, Pierre Le Pesant, señor de, II, 259
Boisson, Marius, III, 26 n

Bonaccorsi, G., I, 131 n
Bonald, Louis - Gabriel-Ambroise, vizconde de, I, 37; II, 400; III, 96, 98, 132
Bonhomme, véase *Saint-Simon*
Bonner, Campbell, I, 117 n
Bonucci, Anicio, I, 227 n
Bonvisi, véase *Buonvisi*
Bora, Catalina von, I, 267
Bossuet, Jacques-Bénigne, II, 251, 253, 256, 257, 286
Boswell, James, II, 328 y n
Botero, Giovanni, I, 239
Bottigelli, Émile, III, 245 n
Bougainville, conde Louis Antoine de, I, 42; II, 314, 315 y n
Bouglé, Célestin-Charles-Alfred, III, 114 n, 121 n, 149 n, 244 n, 286 n
Boulanger, Nicolas-Antoine, I, 107; II, 298, 349, 350, 353, 426
Boulé, Etienne-Louis, I, 220, 380
Bourgin, Hubert, III, 149 n
Bouvard, Alexis, III, 90.
Bowman, Sylvia Edmonia, III, 310 n
Bowring, sir John, II, 265 n
Boyle, Robert, II, 14, 150; II, 170
Bracke, Wilhelm, III, 223
Bracciolini, Poggio, I, 148
Bradmer, Leicester, I, 168 n
Brailsford, Henri Noel, II, 190
Brandt, Otto H., I, 284 n
Braude, W. G., I, 65 n
Brauer, Heinrich, I, 221
Braunert, H., I, 129 n
Brentano, Lujo, III, 225
Breton, André, II, 161
Breznev, Leonid I., III, 368
Bricaire de La Dixmerie, Nicolas, II, 321-322
Bridges, doctor John Henry, III, 256
Brie (Brixius), Germain de, I, 14
Brígida, santa, II, 97
Brillat-Savarin, Anthelme, III, 171
Brinckman, Benjamin, I, 218
Brinton, Selwyn, J. C., I, 223 n
Brioso, Máximo, I, 129 n
Brisbane, Albert, III, 160
Brissot de Warville, Jacques, III, 37
Brooke, Fulke Greville, primer barón de, II, 34
Brosses, Charles de, II, 376, 377 y n; III, 261, 265
Broussais, doctor François-Joseph-Victor, III, 254, 269
Brown, Norman Oliver, I, 21, III, 238, 253, 254 y n
Bruckner, Pascal, III, 149 n
Brueghel, Pieter, I, 119
Bruni, Leonardo, I, 150, 152 y n, 218, 238
Bruno, Fraulissa, II, 30
Bruno, Giordano, I, 258; II, 10-14, 17, 18 y n, 19, 21, 25, 30-57, 68, 84, 85, 87, 92, 102, 111 y n, 122, 126, 129, 135, 146, 158, 250, 267 y n, 320; III, 230, 334
Brünn, Juan de, I, 260
Buber, Martin, I, 27; III, 15
Bücking, Jürgen, I, 260 n.
Buckingham, duque de, II, 66, 235
Buchez, Philippe-Joseph, II, 376 n; III 114-115
Budé, Guillaume, I, 188 y n
Bulwer-Lytton, Edward, III, 328 y n, 329, 331 y n.
Buonarroti, Filippo Michele, III, 39, 60, 62-66, 226, 227, 248
Buonvisi, Antonio, I, 187 y n, 214
Burdin, doctor Jean, III, 91, 263
Burghley, William Cecil, primer barón de, II, 16, 61, 62, 66, 71
Burke, Edmund, II, 354, 399; III, 98, 163, 164, 178, 381
Burnett, Thomas, II, 281 n, 349
Burns, Robert, III, 199
Burton, Robert, II, 139
Busleyden, Jerome de, I, 171, 187, 188 y n
Butt, John, III, 202 n
Buttner, Theodora, I, 261 n
Byron, Goerge Gordon, lord, III, 199

Cabanis, Agustín, II, 398 y n
Cabanis, Pierre-Jean Georges, II, 394, 397, 415; III, 89, 91, 95, 101
Cabarrus, Francisco, conde de, III, 82

Cabet, Etienne, I, 30; III, 231, 234, 243, 305, 307, 317
Cahen, Léon, II, 433 n
Calbert, Giles, II, 186, 208, 213, 216, 219, 241, 245, 246, 258, 265, 323, 324
Calímaco, I, 129 y n
Callen, Bernard de, II, 172
Calvino, Juan, II, 37, 131-132, 163
Camerario, Joaquín, I, 282
Cammarota, Pasquale, II, 154 n
Camp, Maxime du, III 141 y n
Campanella, Tomás, I, 15, 21, 23, 30, 37, 43, 56, 75-77, 90, 138, 159, 161, 255, 287; II, 11, 12, 14, 16, 18 y n, 19-31, 37, 39, 41, 45, 55, 57-59, 68, 69, 71, 80-122, 125, 126, 134-135, 138-139, 142, 146, 158, 160-163, 212, 233, 246, 251, 260, 266 n, 267 y n, 268, 271, 273, 279, 295, 319, 320, 330; III, 39, 283, 361
Campbell, Leroy A., I, 61
Camus, Albert, III, 15, 291
Canne, John, II, 223
Capp, S., II, 220 n., 221 n, 223 n, 224
Cardano, Girolamo, I, 217 y n
Carlomagno, I, 89; II 267; III, 73, 85, 148
Carlos I, rey de Gran Bretaña, II, 221, 228, 236, 361
Carlos X rey de Francia, III, 152
Carlyle, Thomas, III, 124
Carneiro, Paulo Estevão de Berrêdo, III, 251 n
Caro, Elme M., III, 256 n
Carr, Edward Hallett, III, 283 n
Carr, Herbert Wildon, II, 268 n
Carter, Jimmy, III, 271
Casandro, rey de Macedonia, I, 98, 129
Casanova de Seingalt, Giacomo Girolamo, II, 319
Casas, Bartolomé de las, obispo de Chiapa, I, 93
Cassarino, Antonio, I, 151
Cassirer, B., III, 438
Cassirer, Ernst, II, 31 n
Castelnau, Michel de, II, 33-34
Castiglione, Baltasar de, I, 244-245
Catalina II, emperatriz de Rusia, II, 299, 305, 306 y n
Catalina de Aragón, primera esposa de Enrique VIII, I, 168
Catón el Censor, II, 128
Caus, Solomón de, II, 76 n
Cavendish, Margaret, I, 22
Cazes, Bernard, II, 358
Ceba, Nicolaus, I, 152 n
Cento, Alberto, II, 403
Cervantes, Miguel de, I, 15; II, 27, 264; III, 290
Cesar, Caius Julius, II, 100
Cicerón, Marcus Tullius, I, 34, 99, 108, 234, 256; II, 56
Cideville, Pierre Robert le Cornier de, II, 298 n
Cipriano, san, I, 68
Ciro, el Viejo, I, 136
Clark, John P., III, 274 n
Clarkson, Laurence, II, 217, 218 n
Claudio Eliano, emperador de Roma, I, 124 y n
Claudio Tolomei, I, 239
Clemente VIII, II, 50
Clemente de Alejandría, I, 124, 129
Clements (Clement) John, M. D., I, 202
Clements, Margaret, I, 202
Cleómenes, III, rey de Esparta, I, 98
Cleveland, Grover, III, 309
Cobden, Richard, III, 145
Cobham, Henry, II, 33
Cochläus, Juan, I, 283
Cohn-Bendit, Daniel, III, 370 n
Cohn-Bendit, Gabriel, III, 370 n
Colbert, Jean Baptiste, II, 241, 258-259, 265, 323-324
Coleridge, Samuel Taylor, III, 275 y n
Colet, John, I, 167, 168 n, 170, 177, 178, 184
Colie, R. L., II, 76 n
Colón, Cristóbal, I, 92, 93 y n; II, 107; III, 73, 161, 173
Collignon, Claude-Boniface, III, 57
Collins, George R., III, 380 n

Comenio, Juan Amós, I, 8, 15, 30, 46, 48, 161; II, 12-13, 18-24, 28, 29, 122, 125-126, 137 y n, 146, 147, 151-183, 244, 272, 273, 281, 283 y n, 285, 295, 311, 320, 335; III, 216
Comte, Caroline, III, 253, 256
Comte, I. Auguste Marie François, I, 23, 39, 82, 95; II, 334, 362, 375, 388, 400, 403, 417, 425; III, 87, 88, 120, 127, 161, 171, 250-272, 306, 309, 323, 326, 342
Condillac, Étienne Bonnot, abate de, II, 372-374, 376, 377 y n, 380, 419
Condorcet, Nicolas Caritat de, I, 16, 21, 30, 39; II, 144, 176, 274, 297, 311, 312, 319, 343, 351, 355, 357, 360 y n, 367 y n, 369, 372, 383 y n, 385, 387 n, 388, 390 y n, 391 y n, 382 n, 393-436, 440, 453; III, 88, 89, 91, 97 n, 102, 103 n, 117, 124, 126, 128, 129, 131, 132, 134, 161, 162, 186, 251, 265-267, 337, 338, 342
Condorcet, Marie-Louise-Sophie (de Grouchy), Mme. de, II, 396-398
Considérant, Victor, III, 152 n, 158 y n
Constant, Benjamin, III, 16, 96
Contarini, Gasparo, cardenal, I, 219; II, 226, 227 n
Cook, James, I, 42
Cooke, Anthony, II, 61
Coolidge, Calvin, III, 360
Copérnico, II, 48, 143, 249; III, 161
Coppe, Abieser, II, 187, 192, 219 y n, 220 y n
Corcelle, François Tircuy de, III, 158
Cordier, Renée-Pélagie, III, 17
Cortés, Julio, I, 119 n
Costa, Uriel da, I, 70
Cottin, Guillaume, II, 39, 45
Couret de Villeneuve, Louis-Pierre, véase *Colignon*
Court de Gébelin, Antoine, 405
Courvoisier, Louise, III, 152
Cousin, Victor, III, 129
Cozza, Francesco, II, 92
Craig, John, II, 348 y n
Cranmer, Thomas, Arzobispo de Canterbury, I, 199 n
Crates, I, 118
Cratino, I, 118
Creso, rey de Lidia, I, 139-140
Crisipo, el estoico, II, 298
Crisolaras, Manuel, I, 151
Critias, I, 171, 172, 173
Cromwell, Oliver, II, 14, 185-189, 195, 198, 199-201, 209, 213, 220-221, 223, 230, 236
Cromwell, Thomas, II, 59
Cross, Charing, II, 348
Crucé, Eméric, I, 90; II, 267
Crusafont Pairó, M., III, 334
Cuenca, L. A., I, 129 n
Cunegunda, II, 269
Curcio, Carlo, I, 217 n, 244 n
Curtis, III, 152
Cuvier, Baron Georges, III, 74 y n
Cyrano de Bergerac, I, 43, 115; II, 27-28, 266 y n
Chadourne, Marc, III, 26 n
Chamberlen, Peter, I, 15; II, 223, 224
Chambers, R. W., I, 207
Champgrand, Alexandrina-Sophie Goury de, III, 84
Chardin, Jean, II, 238, 246, 248
Charles, R. H., I, 72 n
Charléty, Sébastien Camille Gustave, III, 114 n, 142 n, 148 n
Charton, Edouard, III, 115, 116 n
Chateaubriand, François-René, vizconde de, III, 110, 111, 128
Chernyshevskii, Nicolai Gavrilovich, I, 30, 40; III, 305, 307
Chevalier, Michel, III, 114, 125, 145 y n, 146
Childs, James Rives, III, 26 n
Chilmead, Edmund, II, 116 n
Choppin, René, I, 211, 212
Churchill, Thomas, II, 394 n
Daelli, G., II, 53

D'Ailly, Pierre, I, 92, 93 y n
Daire, Eugène, II, 358 n
Dale, David, III, 200
Dalin, Victor Moiseevich, III, 59 n
Dam, Pieter van, II, 237
Damilaville, Étienne Noël, II, 299
Daniel, I, 70, 88, 105, 260, 267, 270, 276; II, 16, 97, 119, 221
Dante Alighieri, I, 57, 67, 87, 94, 118; III, 141
Danton, Georges Jacques, II, 345
Danvers, Henry, II, 223
Darthe, Augustin Alexandre, III, 60
Darwin, Charles R., I, 40; III, 314, 325-345
Daunou, Pierre Claude François, II, 394 n
Dautry, Jean, III, 81 n
David, rey de Israel, I, 62, 66; II, 137, 142, 161, 218, 257, 261
Davies, Godfrey, II, 193 n
Davis, N. Z., I, 212 n
Deakins, Roger Lee, I, 216 n
De Beer, E. S., II, 171 n
Decembrio, Pier Candido, I, 150-151
Decembrio, Umberto, I, 151
Defoe, Daniel, II, 322
Degrassi, Livia Maltese, I, 223 n
Delapalme, monsieur, III, 142
Delaporte, (sansimoniano), III, 148
Delcour, Joseph, I, 209
Delcourt, Marie, I, 209
Delvaille, Jules, II, 376 n
Démar, Claire, III, 114 n
Demócrito, II, 67, 85, 88
Demuth, Freddy, III, 239
Demuth, Helene, III, 239
Denne, Henry, II, 206 y n
Deprun, Jean, III, 43 n
Dering, Edward, II, 190
Deroisin, Hippolyte Philémon, III, 254
Descartes, René, II, 11, 18 y n, 20, 23, 28, 93 y n, 125 y n, 149, 154 y n, 155, 366, 373, 387; III, 32, 90
Deschamps, Léger Marie, III, 16, 40; II, 303-304, 341-342, 345; III, 37-46, 274
Desmarais, Jean, I, 188
Desroche, Henri, III, 149 n
Deville, Gabriel, III, 59 n
Dicearco de Mesina, I, 107-108
Diderot, Denis, I, 48, 208, 209; II, 47, 295, 296 y n, 297-311, 315, 317, 320, 345, 371, 443; III, 10, 16, 36, 38, 40-43, 47, 91, 111
Diderot, Marie-Antoinette (Champion) de, II, 309 y n
Diels, H., I, 106 n
Dilthey, Wilhelm, II, 376 n
Dilts, M. R., I, 124 n
Di Napoli, Giovani, II, 94 y n
Dinócrates, I, 238
Diodoro Sículo, I, 34, 124 y n, 125 y n, 127, 128 y n, 129 y n, 148, 170, 232, 240
Diógenes, el Cínico, I, 22; III, 249, 276
Dionisio I de Siracusa, I, 122, 160, 238; II, 184
Dionisio «Sytobrachion», I, 122 n
Dircks, Henry, II, 169 n, 170 n
Dohms, Hermann, III, 260 n
Dolléans, Edouard, III, 283 n
Dommanget, Maurice, III, 43 n, 59
Doni, Francesco, I, 156, 215 y n, 217, 234, 239, 246, 250, 251, 252 y n, 254; II, 102
Donne, John, I, 8, 15 y n
Donner, Henry Wolfgang, I, 209
Dorp, Martin, I, 196
Dorsch, T. S., I, 208
Dostoievski, Feodor Mikhailovich, III, 160
Dowal, II, 308
Drabík, Mikulas, II, 23, 165-166, 167, 283
Drebbel, Cornelis, II, 76 n
Dreyfus, Alfred, III, 292
Dubois, Pierre, I, 36, 37, 90, 181; II, 267
Dubois de Fosseux, Ferdinand, III, 54-56
Du Camp, Maxime, III, 141 y n
Duclos, Jacques, III, 284 n
Ducreux, Joseph, II, 392
Dühmen, Richard van, II, 144 n
Dühren, Eugen, II, 18

Dühring, Eugen, III, 225, 230, 231, 232
Duillier, Fatio de, II, 348
Dujovne, León, I, 84 n
Dülmen, Richard van, II, 144 n
Dunoyer, Charles, III, 86, 92, 254
Duns Escoto, Juan, I, 93
Dupont, Victor, I, 31 y n
Dupont de Nemours, Pierre Samuel, II, 358 n, 360, 361 y n, 376 n, 386 n, 387
Dupont-Sommer, André, I, 72
Du Quesne, marqués Henri, II, 236
Durero, Alberto, I, 235
Durkheim, Emile, II, 267
Duroselle, F. B., III, 145 n
Dury, John, II, 18, 157, 168, 169, 170 y n, 171 y n, 172, 177, 180 y n, 181 y n
Dussard, Hippolyte, II, 358 n
Duveau, Georges, I, 27 y n
Duveyrier, Charles, III, 114, 142
Dymock, Cressy, II, 178, 182 y n
Dyson, Freeman, III, 338, 342, 343 y n, 344, 345

Earles Raven, John, I, 136 n
Eberhard III, duque de Württemberg, II, 138
Edmonds, Maxwell, I, 117 n
Eduardo IV, I, 175
Edwards, Thomas, I, 47; II, 187 y n, 188, 207 y n, 218 y n
Ehrenberg, Victor, I, 147
Eichtal, Gustave d', III, 114, 125 y n, 252 y n
Eimer, G., I, 236 n
Einstein, Albert, III, 351
Eliano, I, 125 y n
Eldad ha-Dani, I, 41
Elliger, Walter, I, 263 n, 284 y n
Elliott, J. H., II, 172 n
Empédocles, I, 105 y n, 107; II, 67, 87
Enfantin, Barthélémy Prosper, III, 80, 113-125, 143-149, 159
Engels, Friedrich, I, 26, 285 y n; II, 185; III, 37, 39, 88, 199, 203, 220, 223-249, 250 y n
Ennio, Quinto, I, 129
Enoc, I, 71, 73, 92, 261
Enrique el Navegante, príncipe de Portugal, I, 92
Enrique III, rey de Francia II, 33
Enrique IV, rey de Francia, III, 28
Enrique VIII, rey de Inglaterra, I, 168, 169, 174, 187, 189, 190, 202, 204
Enzlin, Matthias, II, 132
Epimeteo, II, 65
Epicuro, I, 180, 184, 247-249
Erasmo, Desiderius, I, 7, 37, 144-145, 148-149, 156, 167 y n, 184, 187 y n, 188 y n, 189-193, 195, 196 y n, 197, 203, 212, 263; II, 32, 200, 267
Eratóstenes, I, 129
Ernst-August, duque de Brunswick, elector de Hannover, II, 270, 271
Esdras, I, 93
Espinasse, Julie de l', III, 16
Esquirol, doctor Jean-Etienne, III, 254
Essex, Robert Devereux, segundo conde de, II, 66, 67, 68
Este, Azo d', II, 269
Estrabón, I, 131 n, 232
Etzler, John Adolphus, I, 118
Euclides, II, 99
Eugenio, príncipe de Saboya (François Eugène de Savoie-Carignan), II, 268
Euemero de Cos, I, 122, 128-132, 170, 225, 240
Euler, Leonhard, II, 401
Eumenes II, I, 98
Eurípides, I, 148
Eusebius Pamphili, obispo de Cesarea, II, 264
Evelyn, John, II, 170, 183
Eymericus, Nicolaus, II, 91
Ezequiel, I, 93

Fackenheim, Emil L., II, 437
Fairfax, barón, Thomas, II, 208
Fairfield, Richard, III, 375 n

Farnesio, Odoardo, cardenal, II, 90, 92, 115 n
Farrington, Benjamin, II, 59 n
Fatio de Duillier, Nicolas, II, 348
Faulkner, Peter, III, 319
Faure, Edgar, II, 361
Fava, Gieronimo, I, 215
Favre, Pierre, II, 20 n; III, 20 n
Faye de Chateaudun, Antoine, II, 33
Feake, Christopher, II, 224
Federico II, el grande, rey de Prusia, 299, 352
Federico el Sabio, I, 89, 266, 269
Federigo, conde de Montefeltro, duque de Urbino, 223 y n
Feleas de Calcedonia, I, 25
Felipe III de España, II, 97 n
Felipe de Hesse *(el Magnánimo)*, I, 281
Fénelon, véase *Salignac de la Mothe*
Fernando II de' Médici, II, 97 y n.
Fernando V, rey de España, I, 93
Ferguson, John, I, 98 n, 99 n
Feuerbach, Ludwig, III, 147
Ficino, Marsilio, I, 151-152, 155-156; II, 32, 110, 329
Filarete, I, 36, 44, 221-226, 228 y n, 229, 233, 235 y n, 237 n, 238, 240, 241 y n, 246, 250, 251 y n, 252, 256
Filelfo, Francesco, I, 148, 154
Filipo de Macedonia, I, 123
Filmer, Robert, II 228 y n
Filolao, II, 67, 197 y n, 198
Filón de Alejandría, I, 67, 68 y n, 76; II, 12 n, 114
Fiorentino, Francesco, II, 30 n
Firpo, Luigi, I, 217, 223 n, 252 n; II, 45 n, 50 n, 92 n, 95, 98, 109, 112, 120
Fisher, John, obispo de Rochester, I, 206
Flaubert, Achille-Cléophas, III, 236
Flaubert, Gustave, III, 236
Flechtheim, Ossip, III, 339
Fleury, abate Claude, II, 257, 259, 260, 261 y n
Flint, Robert, II 375 n
Florio, John, II, 31 n
Fludd, Robert, II, 124
Focio, I, 132 y n, 133; II, 139
Foglietta, Uberto, I, 217
Foigny, Gabriel de, II, 11
Fontaine, III, 178
Fontenelle, Bernard, Le Bovier de, II, 239, 366, 371, 376; III, 31
Foucher de Careil, conde Alexandre, II, 267 n
Fourier, F.-M.-Charles, I, 8, 16, 21, 23, 30, 39, 45, 48, 49, 77, 126, 157; II, 147, 153, 184, 197, 213, 268, 285, 306, 313, 362, 426; III, 14-15, 19, 23-26, 53, 62, 69-75 y n, 76-80, 120, 132, 139, 149-195, 199-205, 209, 212-213, 227, 228 y n, 229-231, 235, 237, 240-244, 254, 263, 271, 283, 286-287, 306, 309, 320, 323, 356, 361-362, 370, 373, 381
Fourier, barón Joseph, III, 254
Fournel, Henry, III, 114 y n
Foxe, John, I, 197, 199 y n, 205 n, 206 y n
France, Anatole, III, 309
Francesco di Giorgio, véase *Giorgio Martini*
Francisco de Asís, san, II, 219
Francisco José, emperador de Austria, III, 309
Franke, A., I, 260 n
Franklin, Benjamin, II, 312, 392; III, 38
Franz, Günther, I, 271 n, 281 n
Frederick, John Towner, III, 323 n
Freud, Sigmund, I, 22 y n, 40, 69, 95, 203 y n, 204 y n; II, 210, 216, 301, 306, 443; III, 25, 100, 175, 180, 186, 189, 194, 217, 298, 318, 323, 325, 339, 341, 346-349 y n, 350-357
Frick, C., I, 126 n
Frith, John, I, 196, 206
Fritz, Kurt von, I, 124 n, 136 n
Fromm, Erich, I, 21; III, 353 y n, 354 y n, 356

Gabriel de Foigny, I, 42, 126
Gadol, Joan, I, 222 n
Gaffarel, Jacques, II, 92

Gagnebin, Bernard, II, 329 n
Galeno, I, 234; II, 10, 126
Galiani, abate Ferdinando, II, 298, 308
Galieno, Publius Licinius Egnatius, emperador de Roma, I, 98
Galileo Galilei, II, 11, 14, 18, 23, 31, 45, 57, 87 y n, 107, 112, 144, 146
Gall, Franz Joseph, III, 269
Gama, Vasco da, I, 92
Gandhi, III, 16
Garat, D. J., II, 394
Gardiner, Samuel Rawson, II, 188
Garnett, Ronald George, III, 202 n
Garnier, C. G. T., II, 237
Gassendi, Pierre, II, 248
Gauden, John, II, 157
Gaultier, Jacques, II, 124 n
Gaulle, Charles de, II, 15
Gedeón, I, 271
Geer, Laurence de, II, 151
Geer, Louis de, II, 151
Gemistos, Georgios, *(Plethon)*, 151-153
Gentile, Giovanni, II, 34 n
Georg Ludwig de Brunswick, príncipe elector de Hannover (Jorge I de Gran Bretaña), II, 270
Gérard de Nerval (Gérard Labrunie), III, 16
Gerhard, Hans-Joachim, III, 377
Gerhardt, Carl Immanuel, II 273
Gerington, Simon, II, 321
Germain de Brie, I, 14
Ghiberti, Lorenzo, I, 235
Gian Galeazzo, duque de Milán, I, 224 n
Gibb, M. A., II, 207 n
Gibbon, Edward, II, 352 y n, 378
Gide, Charles, III, 149 n
Gilberto, Williams, II, 68
Giles, Peter, I, 18, 171, 174, 187, 188, 204
Gilison, Jerome M., III, 368
Giorgio Martini, Francesco di, I, 36, 222-226, 234-237, 241, 244, 250, 253, 256; III, 24
Glanvill, Joseph, II, 46, 146, 168
Glover, Terrot Reaveley, I, 82 n
Godolphin, Francis Richard Borroum, I, 131 n
Godwin, Francis, obispo de Hereford, I, 43, 115; II, 28
Godwin, William, II, 323, 400; III, 273, 274 y n., 275-277, 278, 281, 285, 286
Goes, Damião a, I, 176 n
Goethe, J. Wolfgang von, II, 344, 352, 445; III, 16, 358
Golofkin, conde Gavriil Ivanovich, II, 269 y n
Gonzaga, Lodovico, marqués de Mantua, I, 237
Goodwin, John, II, 195, 196
Goret, Jean, III, 149 n
Gorgorios, I, 66
Gorky, Maksim, II, 99
Gorrochategui, M.ª Rosario, III, 283 n
Gott, Samuel, II, 138
Gouhier, Henri, II, 125 n; III, 81 n, 111, 259
Gracchus, Gaius Sempronius, III, 61
Gracchus, Tiberius Sempronius, I, 98; III, 61
Graffigny, Françoise d'Issembourg d'Happoncourt de, II, 378
Gramont, Elisabeth (Hamilton), condesa de, II, 263
Grange, Mc Quilkin de, II, 358 n
Grauger, Frank, I, 222 n
Grasse, III, 82
Graubard, Stephen R., I, 8
Grayson, Cecil, I, 222 n
Gregorio Nacianceno, san, I, 148
Green, John R., II, 188
Grendler, Paul F., I, 215 n
Greville, Fulke, II, 34
Griggs, Earl, Leslie, III, 275 n
Grillo, Francesco, II, 58 n
Grimm, Friedrich Melchior, barón von, I, 17; II, 300, 305, 309, 317; III, 16
Grivel, Guillaume, II, 323
Grocyn, William, I, 170
Gruber, Hermann, III, 260
Grün, Karl, Theodor Ferdinand, III, 237
Guarino, Battista, I, 148

Guerrier, Vladimir Ivanovitch, II, 269 n, 287 n
Guevara, Antonio de, I, 218
Guhrauer, Gottschalk Eduard, II, 288 n
Guicciardini, Ludovico, I, 239
Gulick, Charles B., I, 117 n
Guillermo el Conquistador, II, 196
Gustavo II Adolfo, rey de Suecia, II, 288
Guyon, Jeanne Marie (Bouvier de La Motte), II, 253-256

Haak, Theodore, II, 156 n, 157
Haberfeld, doctor, II, 172, 173
Hackel, Roberta J., III, 20 n
Hafenreffer, Matthias, II, 139
Haldane, John Burdon Sanderson, III, 335 y n
Halévy, Elie, III, 114 n, 121 n
Halévy, Léon, III, 87
Hall, A. R., II, 178 n
Hall, Edward, I, 197
Hall, John, II, 139
Hall, Joseph, obispo de Norwich, II, 15
Haller, Albrecht von, II, 193 y n
Haller, William, II, 200 n, 204 n
Hallet, Philip E., I, 181 n, 202 n
Halley, Edmond, II, 350
Hamann, Johann Georg, II, 447
Hancock, Edward, III, 75
Harnack, Adolf von, II 58 n
Harpsfield, Nicholas, I, 200
Harrington, James, II, 188, 189, 190, 192, 194, 195, 205, 225-232, 296
Harrison, John Fletcher Clews, III, 202 n
Harrison, major general Thomas, II, 221
Hartlib, Samuel, I, 15; II, 14, 18, 20, 28, 150, 169-183, 279
Harvey, dr. William, II, 9; III, 198
Haupt, Garry E., I, 198 n
Hawthorne, Nathaniel, III, 177 y n, 305
Headley, John M., I, 196 n
Hecateo de Abdera, I, 122, 124, 125, 127
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, II, 119, 132, 331, 379, 390, 409, 418, 441, 443, 445, 446, 448; III, 40, 112, 129, 151, 250, 289
Heine, Heinrich, III, 124
Heivodo, Eliseo, véase *Heywood, Ellis*
Held, F. Emil, I, 8, II, 141
Heliogábalo, emperador, I, 253
Helvétius, Claude Adrien, II, 392, III, 43
Henderson, Philip, III, 319 n
Henry, Charles, II, 388 n
Heráclito, II, 67
Heräus, Karl Gustav, II, 28 n
Herbermann, C. G., I, 186 n
Herder, Johann Gottfried, II, 150, 168, 351, 390, 402, 437, 439, 440-443, 445-446, 451; III, 126, 129
Hermócrates, I, 172
Hernández, Francisco, I, 120
Heródoto, I, 62, 123, 131 y n, 137, 140, 144
Herzfeld, Ernst, I, 8, 62 n
Hertzka, Theodor, I, 21, 30, 40, 45; III, 306-309, 311-314 y n, 315, 317-324
Herzen, Alexander, III, 76
Herzl, Theodore, III, 308
Hesiodo, I, 34, 44, 60, 65, 72, 96, 99, 100-106, 109, 110-114, 120, 134, 161; II, 301; III, 311
Hess, Tobías, II, 133
Hessenthaler, Magnus, II, 283
Hetherington, Henry, III, 211
Hexter, H., I, 171 n, 209
Heydon, John, II, 82
Heywood, Ellis, I, 215, 216 n
Heywood, John, I, 215
Higinio, Gaius Julius, I, 108,
Hill, Christopher, II, 190 n
Hill, George, II, 208-217
Hipódamo de Mileto, I, 25, 130, 221, 231, 232; II 260
Hipólito, san, I, 69 y n.
Hitchcock, E. V., I, 181 n, 199 n
Hitler, Adolfo, III, 140
Hitlodeu, Rafael, I, 42, 148, 174, 175, 178, 179, 180, 183, 184,

189, 197, 199, 204, 208, 210, 211, 214, 217, 228; II, 98, 140
Hiyya ben Abba, rabino, I, 65
Hobbes, Thomas, II, 62, 69, 188, 189, 190, 192 y n, 193, 194, 249; III, 282
Hocker, Paul H., II, 63 n
Hoëné Wronski, Jozef Marja, III, 106 n
Hoeschel, David, I, 132
Hoffman, Robert L., III, 283 n
Holbach, Paul-H. Thiry, barón de, I, 107; II, 302, 310, 311, 349, 352; III, 41
Holbein, Hans *(el Joven)*, I, 48, 194
Holberg, Ludwig, II, 321
Hölderlin, Friedrich, III, 128
Homero, I, 34, 42, 60, 96, 99, 111 y n, 112 y n, 113, 114, 115, 120, 128, 148; II, 263; III, 184
Hooghe, Romeyn de, I, 258
Hooke, Robert, II, 73
Horacio, II, 56, 382; III, 178
Houdon, Jean Antoine, II, 360
Hoysset, H., III, 244 n, 286 n
Hübner, Joachim, II, 157
Hudson, William Henry, III, 320
Huet, obispo, Pierre Daniel, I, 91 y n
Hugo, Victor, III, 124
Hulse, James W., III, 319
Hullin de Flixécourt, Henri-Joseph, III, 55
Humboldt, Alexander von, III, 16, 254
Hume, David, I, 209, 261; II, 231 y n, 299, 312, 320, 328, 351, 352, 353, 370, 375, 376, 382, 403, 405, 437; III, 61, 324, 366
Hurwitz, Siegmund, I, 62 n
Hus, Jan (Johann), II, 152, 163
Huth, Hans, I, 262
Hutten, Ulrich von, I, 148, 167 y n, 188 y n, 195, 199
Huxley, Aldous Leonard, I, 20, III, 332, 366-367
Huxley, Julian, I, 21; III, 333-335 y n
Huxley, Thomas, III, 279 y n, 326, 329, 332-333, 335 y n, 337, 366
Huygens (Huyghens), Constantin, II, 93 n
Iggers, Georg G., III, 114 n
Ionescu, Ghita, III, 81 n
Ireneo, san, I, 74
Isaac, I, 83
Isabel I, reina de España, I, 93
Isaías, I, 35
Isozaki, Arata, III, 380
Isidoro de Sevilla, san, I, 93
Jablonski, obispo, Daniel Ernst V., II, 281
Jablonski, Johann Theodor, II, 281
Jacob, I, 65, 89
Jacobo I, rey de Inglaterra, II, 63, 64, 66, 75, 194, 279
Jacobus Thomasius, II, 23
Jacoby, Félix, I, 124 n
James, William, I, 18; III, 125, 290, 297
Jaspers, Karl, III, 336
Jaucourt, Louis, caballero de, II, 296
Jaurès, Jean-Léon, III, 287
Jeanneret, Édouard, I, 220
Jefferson, Thomas, III, 199
Jellinek, Adolf, I, 66 n
Jenófanes, II, 67
Jenofonte, I, 14, 34, 35, 43, 62, 136, 140, 329
Jeremías, I, 268, 272
Jerónimo, san, I, 107, 184
Jesucristo, I, 55-56, 67, 74-76, 83-84, 93, 137, 144-163, 167-198; II, 9-266; III, 27, 286
Jewel, John, obispo de Salisbury, II, 61
Joaquín de Fiore, I, 35, 56, 84, 85, 87-89 y n, 90, 93, 95, 254, 272, 273; II, 15, 16, 87, 98, 209, 216
Job, II, 448
Johanan, rabino, I, 64-66
Johann Friedrich, duque de Brunswick-Luneburgo, II, 270
Johann Friedrich I, duque (elector) de Sajonia, II, 266, 270
Joho, Wolfgang, III, 230 n
Jonathan, Rabbi, I, 63
Jones, Horace Leonard, I, 131 n
Jones, rev. James, III, 381
Jones, R. O., I, 216 n

Jorge I, rey de Gran Bretaña, véase *Georg Ludwig de Brunswick*
Jorge III, I, 22
Jorge VI, I, 22 y n
Jorge, duque de Sajonia, I, 267
José, I, 66
Josefo, Flavio, I, 124
Joshua ben Levi, I, 66
Jruschof, Nikita, III, 332, 368
Juan XXIII, papa, III, 332
Juan XXIII, antipapa, I, 223
Juan Bautista, san, I, 87, 223
Juan de Brünn, I, 260
Juan Crisóstono, san, I, 148; II, 107
Juan de la Cruz, san, I, 287
Juan de Etiopía, II, 173
Juan Evangelista, san, I, 72, 73; II, 71, 167, 308
Juan de Kelston, sir, II, 225
Juan de Leyden, I, 261
Judas, I, 201; II, 204
Judas, el Protector, I, 64
Judith, I, 86
Jung, Carl Gustav, I, 69 y n; III, 352
Juretic, George, II, 208 n
Jurieu, Pierre, II, 234
Justino, mártir, I, 74-75
Justiniano, I, emperador de Oriente, II, 128

Kaminsky, Howard, I, 261 n
Kant, Immanuel, I, 25, 70, 91; II, 47, 248, 319, 332, 351, 352, 357, 382, 389, 390, 402, 418, 437-453; III, 24, 71, 126, 129, 130, 351, 361, 365
Karlstadt, Andreas, I, 268, 283
Kautsky, Karl, I, 207, 285 y n; III, 241 n
Kelston, John de, II, 225
Kepler, Johannes, I, 42; II, 11, 18, 20, 27, 35, 89, 124, 132, 146, 445
Khosar II, rey de Persia, I, 92
Kienast, Richard, II, 127 n
Kirk, G. S., I, 106 n
Kissinger, Henri, III, 242
Klein, Robert, I, 223 n
Klin, Nicholas, III, 331
Klopp, Onno, II, 267 n, 271 n
Knachel, Philip A., II, 105 n
Knight, Arthur Gorges, II, 64 n
Kocher, Paul H., II, 63 n
Koenigsberger, H. G., II, 172 n
Komenskij (Komensky), véase *Comenio*
Kotter, Christoph, II, 167
Kramer, Samuel Noah, I, 8, 59 n
Kraus, Werner, III, 37
Kropotkin, príncipe Piotr (Pedro), Alekseevich, III, 275-282, 288-289, 296, 333
Ktesias, de Cnidos, I, 123
Kugelmann, Ludwig, III, 232, 235 n
Kuhmn, Thomas, II, 78
Kvačala, Juan, II, 163 n, 171 n

Labrousse, Ernest, II, 325
La Bruyère, Jean de, II, 258
Laclos, Pierre Choderlos de, II, 11, 151
Lacombe, véase *Courvoisier*
La Condamine, Charles Marie de, II, 314
Lactancio, Lucius Caecilius Firmianus, I, 74, 75 y n, 129 n
Lach, Donald F., II, 286
Lachmann, Karl, II, 352 n
Lafargue, Laura, III, 245 n
Lafargue, Paul, III, 244, 247 y n
Lafayette, Marie Joseph Paul Yves Roch Gilbert du Motier, marqués de, II, 396
Laffitte, Jacques, III, 86
Laffitte, Pierre, III, 260
Laffon de Ladébat, André Daniel, III, 74
Lafitau, Joseph François, II, 313
Lafontaine, Jean, III, 178
La Harpe, Jean François, II, 400 n
Lamanski, E. I., III, 116
Lamarck, Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, caballero de, II 434
Lambert, Charles, III, 146
La Mettrie, Julien Offray de, II, 358

Lamirande, Emilien, I, 81 n
Lamp, III, 152
Lampedusa, Giuseppe Tommasso di, II, 309
Landi, Antonio Francesco, I, 214
Landi (Lando), Ortensio, I, 214 y n, 215, 216, 217; II, 49
Langdon, Stephen Herbert, I, 59
Langlois, Jérôme Amédée, III 289 y n
Lansac, Maurice, III, 149 n
Laplace, Pierre Simon, marqués de, III, 88
La Rochefoucauld, cardenal de, II, 358
Lasalle, III, 225
Lasky, Melvin J., I, 28
Lattimore, Richmond, I, 8
Laud, William, arzobispo de Canterbury, II, 170
Launay, Bernard René Jordan de, III, 14
Laurenberg, Peter, II, 12
Laurence de Brezova, I, 260
Lavedan, Pierre, I, 226 n
Le Clerc de Montmerci, Claude Germain, II, 298 n
Le Corbusier, véase *Jeanneret*
Ledoux, conde Nicolas, I, 220; III, 380
Lefebvre, Henri, III, 149 n
Leff, Gordon, I, 260 n
Lehning, Arthur, III, 283 n
Lehouck, Emile, III, 149 n
Leibniz, Gottfried Wilhelm von, barón de, I, 15, 23, 36, 161, 262; II, 11, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 31, 35, 46, 122, 125, 134, 139, 155, 161, 181, 233, 266-292, 295, 319, 320, 356 y n, 416, 448; III, 342
Lem, Stanislaw, III, 338, 379 y n
Lemonnier, Charles, III, 81 n, 111 n
L'Enfant, Pierre Charles, I, 236
Lenin, Vladimir Ilich, I, 40, 277; II, 99; III, 237, 390, 299, 307
León el Africano, I, 127 n
Leonardo da Vinci, I, 37, 221, 235, 236, 239, 243 y n
Leoni, James, I, 222 n
Leopoldo II, emperador de Alemania, III, 54
Leroux, Pierre, III, 36 y n, 283
Le Roy, Louis, II, 352
Leroy, Maxime, III, 81 n
Le Sauvage, Jean, I, 189
Lesconvel, Pierre de, II, 318-322
Leslau, Wolf, I, 66 n
Lesley, J., II, 225
L'Espinasse, Julie Jeanne Eléonore de, 395 y n
Lesseps, Ferdinand de, III, 117
Lessing, G. Ephraim, I, 56; II, 150, 319, 351, 355, 382, 445; III, 125, 126
Leucipo, II, 67
Levandovskii, Anatolii Petrovich, III, 81 n
Levasseur, Teresa, II, 327
Lewes, George Henry, III, 256
Lewis, C. S., I, 208
Lewkenor, Lewes, II, 227 n
Libavius, Andreas, II, 127 n
Licurgo de Esparta, I, 34, 98, 43, 135, 137, 140-141 y n, 143, III, 46, 64, 218
Ligne, Charles Joseph, príncipe de, III, 319
Lilburne, Elizabeth (Dewell) de, II, 201
Lilburne, John, II, 187, 189, 193 y n, 198, 199 n, 200 n, 201 y n, 203 y n, 204 y n, 206, 207 y n, 214
Linacre, Thomas, I, 170
Linguet, Simon Nicolas Henri, III, 37, 38
Linneo (von Linné), Carl, II, 420 n
Littré, Maximilien Paul Emile, I, 17; III, 256
Locke, John, II, 11, 194, 236, 347, 363, 374, 406; III, 90, 273
Lodewijk Polak, Frederik, I, 27
López Ballesteros, Luis, I, 203 n
López Peces, Saturnino, II, 160 n
Lorenzo de Bresova, I, 261
Lorenzo de Médicis, I, 156
Louvancour, Henri, III, 149 n
Louvrel, Louis Pierre, III, 87

Lovejoy, Arthur, I, 159
Lubac, Henri de, III 283 n
Lucas, san, I, 273; II, 107
Lucas-Dubreton, Jean, I, 217
Lucca, Gaudentio di, II, 321
Luciano de Samosata, I, 14, 34, 42, 98, 115, 118, 127 n, 132, 135, 144-150, 167, 170, 179, 181, 183, 187, 208, 234; II, 73, 200
Lücke, Friedrich, I, 71
Lucrecio, I, 109, 129
Ludlow, Edmund, II, 221
Luis, duque de Borgoña, II, 254-258
Luis I el Piadoso, emperador, rey de Francia, I, 77
Luis XIV, rey de Francia, I, 38; II, 26, 120, 165, 234, 235, 239, 245, 249, 254-255, 258, 260, 261, 262 y n, 265, 268, 278, 279, 285, 290, 211, 323, 324, 348, 360, 366; III, 43
Luis XVI, rey de Francia, III, 55, 81
Luis Felipe, rey de Francia, III, 81, 156
Lunacharsky, Anatolii Vasilevich, II, 99
Lupset, Thomas, I, 188 n
Luria, Isaac, I, 83
Lutero, Catalina (von Bora), I, 267
Lutero, Martín, I, 194-196, 262, 265 y n, 266 y n, 267 y n, 268-277 y n, 279 y n, 281 y n, 282-287, II, 32, 34, 37, 123, 126, 133-135, 141, 143, 147, 163
Lynch, Charles, A., I, 168 n

Llull, Ramón, I, 36, 90; II, 12, 13, 35, 267
Llwyd, Morgan, II, 224

Maack, Ferdinand, II, 127 n
Mably, abate Gabriel Bonnot de, II, 329, 364; III, 37, 44-46, 227
McGee, John Edwin, III, 260 n
Macnab, Henry Grey, III, 74
Macpherson, C. B., II, 203 n
Maddison, R. E. W., II, 150 n
Maestlin, Michael, II, 124
Mahoma, I, 153
Maier, Michael, II, 124, 129
Maimónides (Moisés ben Maimón), I, 83 y n; II, 225
Maintenon, Françoise d'Aubigné, marquesa de, II, 255, 258
Maistre, Joseph de, I, 37; III, 96, 98, 132, 139, 192
Makhno, Néstor, III, 278
Malatesta, Enrico, III, 277
Malthus, Thomas Robert, II, 400, 432
Mancini, Girolamo, I, 222 n
Mandeville, sir John de, I, 34, 42
Manley, Frank, I, 198 n
Mann, Peter, III, 275 n
Mannheim, Karl, I, 27 y n
Mansfeld, conde Ernst von, I, 266 y n, 280
Manuel, Frank Edward, II, 348 n, 349 n, 358 n, 437 n; III, 80 n, 81 n, 114 n, 237 n, 251 n, 377 n
Maquiavelo, Nicolás, I, 218, 227, 245; II, 105, 116, 122, 227, 261, 354
Mao Tse Tung, I, 182; III, 369-70
Marat, Jean Paul, II, 345; III, 54
Marciano Capella, I, 127
Marcus, Ralph, I, 68 n
Marcuse, Herbert, I, 21, 40 y n, 211; II, 340; III, 238, 241, 353, 354, 355 y n, 356, 357, 358, 359, 360, 361 y n, 362, 363, 366, 371
Maréchal, Pierre Sylvain, III, 43, 58, 60
Marías, Julián, I, 25 n, 231 n
Marivaux, Pierre Carlet de Chamblain de, II, 264
Marlowe, Christopher, II, 62
Marta, Jacobo Antonio, II, 85
Martini, Giuseppe, I, 221
Martz, L. L., I, 198 n
Marx, Eleanor, véase *Aveling*
Marx, Jenny [von Westphalen] de, III, 239

Marx, Karl, I, 8, 21, 23, 26, 28, 36, 39-40, 45-48, 65, 95, 110, 161, 209, 269, 277, 284-286; II, 138, 197, 276, 284, 331, 332, 340, 341 y n, 342, 346, 388, 417, 434, 448; III, 38, 42, 46, 100, 105, 122, 200, 203, 207, 209-215, 218, 220, 223-249, 250 y n, 251, 272, 276, 278 y n, 281, 286, 288, 290, 291, 297-300, 306-309, 314, 322, 337, 339, 346, 353-360, 362, 367-369
Maslow, Abraham, I, 18, 23; II, 340
Masson, David, II, 150 n
Matther, Cotton, I, 32; II, 154 y n, 236
Matthew, sir Toby, I, 14, 62
Mauá, Irineo Evangelista de Souza, vizconde de, III, 116
Maublanc, René, III, 149 n
Maupertius, Pierre Louis Moreau de, II, 374
Mausolo, rey de Caria, I, 233
Maximiliano I, emperador de Alemania, I, 260
Mazzini, Giuseppe, III, 147
Mazzoni, Giacomo, II, 128
Medici, Cosme I de', I, 152
Medici, Fernando II de', II, 97
Medici, Lorenzo de', I, 153
Medigo, Elia del, I, 152
Meek, Ronald, L., II, 358
Meer, Herman Franke van der, I, 129 n
Megástenes, I, 131 n
Meier, P., III, 319
Meinhard, Christoph, I, 275 y n
Meir, rabino, I, 64
Meister, Jakob Heinrich, I, 17; II, 296
Melanchton, Philipp, I, 148, 279, 283 y n, 284 y n
Mendelsohn, Eric, III, 380
Mendelssohn, Moisés, II, 352 y n
Mercati, Angelo, II, 37 n, 50 y n
Mercier, Louis Sébastien, I, 39; II, 297, 324, 332, 343, 356 y n, 357, 433; III, 13, 16
Mersenne, padre Marin, II, 28, 31 n
Meslier, Jean, III, 37, 38, 43 y n, 44
Mesmer, Franz Auton, III, 144
Metastasio, Pietro Antonio Domenico Bonaventura, III, 161
Metzger, Martín, I, 70 n
Meulan, Madame de, II, 396
Meulenhoff, J. M., I, 81 n
Meyer, Rudolf, W., II, 275
M'Gruffog, James, III, 196
Michel, Paul-Henri, 222 n
Michelet, Jules, II, 397 y n, 398 n; III, 129, 290
Midas, rey de Frigia, I, 123
Mierecke, Friedrich, II, 93
Milgate, W., I, 8
Milton, John, I, 15, 94; II, 169, 190 y n, 200
Mill, John Stuart, II, 360; III, 106 n, 140, 256, 260, 314
Miller, H., I, 201 n
Mirabeau, Honoré Gabriel Riquetti, conde de, 57
Misson, François, I, 43
Mocenigo, Giovanni, II, 36, 39
Mohl, Robert von, I, 26 y n
Mohler, Ludwig, I, 154
Moisés, I, 58, 66, 177; II, 93, 127; III, 230, 233
Moisés ben Sem Tob de León, I, 83
Molière (Jean Baptiste Poquelin), II, 138 y 184
Moltke, conde Helmut Karl Bernhard von, III, 313
Momigliano, A., I, 124 n
Monboddo, lord James Burnet, II, 374
Monod, Jacques, III, 343
Montaigne, Michel de, II, 200
Montbero, condesa de, II, 253
Montesquieu, barón de, II, 226, 248, 250, 295-296, 300, 320, 323, 347, 351, 354, 359, 370, 378, 382, 449, III, 24, 39, 51, 61, 139-140, 181
Montgomery, John Warwick, I, 8; II, 126 n, 127 n, 133 n, 137 n-139 n, 148, 149 n, 163 n
More, Dame Alice, I, 168
More, Henry, II, 178

More, Jane, I, 168
More, John (de la Quinta Monarquía), II, 223
More, sir John (padre), I, 168
More, John (hijo), I, 176 y n
Morellet, abate André, II, 305
Morelly, I, 16, 21, 48; II, 307, 320, 329; III, 12 y n, 37, 38 y n, 42 n, 45, 46, 57, 60, 227, 228 n, 239, 283
Morgan, Lewis, H., III, 240 y n, 241
Morris, May, III, 319 n
Moro, Tomás, santo, I, 8, 13-15, 17-21, 29, 30, 36-37, 39, 42-44, 46-48, 50-51, 75, 77, 78, 118, 122, 134, 138, 144-148 y n, 149-150, 156, 158-163, 167-213, 215-220 y n, 226, 244, 246-249, 258, 261, 268, 274; II, 15, 16, 23, 26-27, 41, 45-46, 49, 52, 70-73, 98, 101-102, 106-107, 118, 139, 140, 141, 145, 146, 148, 150, 154, 174, 179, 185, 193, 197, 213, 215, 231, 233, 236, 238,-242, 245, 247, 251, 258, 260, 263, 266 y n, 268, 271, 295, 296, 300, 319, 321, 322, 324, 329-331, 356-357; III, 19, 22, 5, 34, 39, 53, 60-62, 77, 219, 225, 227, 241, 283, 287, 319, 330, 352, 361, 372, 375.
Morris, May, III, 373
Morris, William, I, 8, 30, 40, 207, 220; III, 276, 306, 309, 311, 313, 318, 319 y n, 320, 321, 322-324, 373
Morton, Arthur Leslie, I, 8, 119 n
Morton, cardenal John, I, 175, 216, 228
Morton, L., III, 373
Mosco, I, 97
Moser, F. K. von, II, 133 n
Moyniham, Daniel P., III, 242
Mozley, J. F., I, 199 n
Mucchielli, Roger, I, 27, 28 y n
Mudie, George, III, 79 y n
Muir, John, I, 120
Muiron, Just, III, 152, 161 y n
Mülhaupt, Erwin, I, 266 n
Muller, Hermann J., III, 335 y n
Müller, Karl, I, 108 n, 124 n, 131 n
Mumford, Lewis, I, 29
Müntzer, Tomás, I, 23, 36, 38, 56, 162, 193, 195, 258, 259 y n, 260-263 y n, 264-287; II, 135, 195, 200, 209, 223; III, 62, 224, 226, 229, 371
Murmis, Miguel, I, 69
Murray, Gilbert, I, 124 n
Musset, Louis Charles Alfred de, III, 111 y n
Mussolini, Benito, III, 290, 300

Nabis, I, 98
Nabucodonosor II, rey de Babilonia, 70, 106
Napoleón I, emperador de Francia, II, 184, 213, 414, 450; III, 16, 73, 89, 90, 98-99, 100, 176-177, 258
Napoleón III, III, 146, 230, 237, 257
Natán, II, 161, 261
Naudé, Gabriel, II, 127 n
Nechaev, Sergei, III, 278, 279
Nedham, Marchamont, II, 205 y n
Nelson, John C., II, 38
Nerón, emperador, I, 99; III 179-180
Nerval, Gérard de, III, 16
Neveux, J. B., II, 127 n
Newcastle, Margaret (Lucas) Cavendish, duquesa de, I, 22
Newton, sir Isaac, I, 130, 231; II, 9, 11, 18, 125, 165, 181, 194, 234, 273, 281, 288, 291, 348, 350, 373 n, 395, 401, 422, 445; III, 73, 89, 90, 91, 124, 150, 163, 184, 245, 325, 338, 340, 358, 359
Nicolás V, papa, I, 222 y n, 225
Nicolás de Cusa, cardenal, II, 52
Niclaes, Henry, II, 212
Niederland, William G., I, 94 n
Nietzsche, F., I, 18, 81; II 337, 405; III 21, 161, 178, 194, 272, 277, 290, 291, 293, 294, 336, 382

Nieuhof, Johan, II, 246, 248
Noel, François, III, 38 n, 54
North, sir Thomas, I, 138, 218

O'Brien, Bronterre, III, 204
Ochino, Bernardino, II, 61
Ogarev, Nikolai Platanovich, III, 76, 124
Okey, John (coronel), II, 220
Oldenburg, Henry, II, 165, 170
Oldfather, C. H., I, 124 n
Oncken, Hermann, I, 207
Oncken Lovejoy, Arthur, I, 126
O'Neill, Gerard K., III, 379, 380 n
Orígenes, I, 68, 73
Ortega y Gasset, José, I, 26
Orwell, George, III, 332, 376
Orr Roberts, Walter, III, 372
Otto, Herbert A., III, 374
Overton, Richard, II, 189, 192, 198, 200 n, 201, 202, 204 y n, 207 y n
Ovidio, I, 34, 72, 99, 109-110 y n; II, 257, 315
Owen, Anne Caroline (Dale) de, III, 196, 218
Owen, Robert, I, 21, 23, 30, 39, 210; II, 154, 177; III, 69-80, 158, 174, 181, 196-220, 225, 228 y n, 229-235, 275, 283, 361, 375
Owen, Robert Dale, III, 220
Oxenstierna, Axel, II, 155, 157

Pablo, san, II, 38, 135; III, 78, 219
Pablo V, papa, II, 113, 115 n
Pacioli, Luca, I, 235
Pacomio, san, I, 76
Pagitt, Ephraim, II, 188 y n
Palladio, Andrea, I, 256
Panofsky, Erwin, I, 234
Paoli, Pasquale di, II, 343
Papias, I, 74
Papini, Roberto, I, 223
Paracelso, Philippus Aureolus, II, 99, 126
Parker, Matthew, arzobispo de Canterbury, II, 62
Parménides, II, 67
Pascal, Blaise, II, 300, 366, 428, 440, III, 41
Pasch, Georg, I, 25
Pastor, Ristius, II, 171
Paton, John Lewis, I, 159 n
Patrizi, Francesco, obispo de Cherso, I, 21, 30, 37, 44, 151, 156, 217 y n, 239, 240, 243, 244 y n, 245, 247, 249-250, 254, 255; II, 32, 48, 50, 67, 81, 260; III, 18
Patton, Lewis, III, 275 n
Paulóvna, Vera, III, 308
Pauw, abate Cornelius de, II, 314
Peabody, Elisabeth P., III, 160
Pedro, san, II, 120
Pedro el Grande, zar de Rusia, II, 268, 286, 288-290
Péguy, Charles, III, 290
Peirce, Charles Sanders, III, 290
Pelosse, Valentin, III, 114 n
Pell, John, II, 157, 177 n, 180
Pellarin, Charles, III, 159, 176 n
Pelloutier, Fernand, III, 290, 296, 296
Penn, William, II, 236
Pereire hermanos, III, 146
Pérez Giménez, Amelio, I, 100 n
Pericles, I, 140
Perotti, Niccolo, I, 150
Perroux, François, III, 114
Perses, I, 100
Peters, Elisabeth, I, 92 n
Petrashevsky, Mijail Vasilievich, III, 159
Petty, William, II, 20, 179 y n
Peuckert, Will-Erich, II, 127
Piaget, Jean, II, 168 n
Picavet, François, II, 400 n, 435
Pico della Mirandola, I, 183, 187, 219
Pictet, Marc Auguste, III, 74
Picht, Georg, III, 373 y n
Pignatelli, II, 92
Pin de Latour, Ramón, I, 148 n, 178 n
Píndaro, I, 112, 13 y n, 114, 115
Pinel, dr. Philippe, III, 17, 86
Pío II, papa, I, 22
Pirckheimer, Willibald, I, 148
Pirrón, I, 124

Pisistrato, I, 138, 139
Pitágoras, I, 98, 132, 133, 136, 180, 225; II, 67, 87; III, 46
Pitocco, Francesco, III, 114 n
Platón, I, 19, 20, 25-26, 30, 34, 44, 51 y n, 97, 99, 106 y n, 107 y n, 114 y n, 116, 120-121, 130, 135-136, 140, 144-145, 147-150, 162, 169, 170, 178, 180, 183, 185, 191, 210, 218, 225-229, 232, 238-240, 244, 245, 247-252, 256, 262, 263; II, 15, 27, 31, 64, 67, 68, 72, 84-85, 104, 107, 137, 146, 184, 233, 241, 243, 257, 260, 268, 299, 305, 315, 329 y n, 330, 349, 426, 444; III, 19, 28, 30, 33-34, 37, 45-46, 128, 219, 226, 241, 283, 311, 330, 338
Plattes, Gabriel, II, 157, 174
Plinio, el Viejo, I, 120 y n, 127 y n
Plotino, I, 98, 114
Plutarco, I, 34, 42-43, 62, 99, 114, 115, 129, 135-144, 148, 150, 170 y n; II, 243, 251, 328, 329; III, 45, 64
Podmarkov, V. G., III, 202 n
Podmore, Frank, III, 210 n
Poëy, André, III, 256 n
Polibio, I, 129
Pomponio Mela, I, 126 y n, 127
Pomponius Gauricus, I, 235
Poniatowska (Poniatovia), Krystyna, II, 167
Pontano, Giovanni, I, 148
Popper, Karl Raimund, I, 26
Porfirio, I, 107, 114, 115, 132; II, 251
Porta, Giambattista della, II, 85
Portoghesi, Paolo, I, 222 n
Postel, Guillaume, I, 90, 181
Poster, Marc, III, 26 n
Pottle, Frederich Albert, II, 328
Pottofeux, Polycarpe, III, 58
Poulat, Emile, III, 149 n, 159 n
Poussin, Nicolás, II, 257
Powell, Vavasor, II, 244
Praxiteles, III, 164
Prévost, Antoine François (Prévost d'Exiles), I, 209; II, 236, 321
Price, John, II, 202 n
Price, Richard, II, 385 n, 400
Priestley, Joseph, II, 400
Prince, Thomas, II, 200 n, 201
Prior, Oliver Herbert Phelps, II, 402 n
Pritchard, James B., I, 8
Proclo, I, 153
Proudhon, Pierre-Joseph, III, 15, 225, 230, 244 y n, 248, 275-292, 296, 299-301, 306, 321, 322
Prynne, William, I, 116, 117 n
Ptolomeo I, rey de Egipto, I, 122, 224
Ptolomeo (Claudio Ptolomeo) de Alejandría, II, 10

Quesnay, François, II, 179
Quesnet, madame, III, 18
Quinet, Edgar, III, 129
Quiroga, obispo, Vasco de, I, 211 y n

Rabelais, François, I, 17, 37, 78, 144, 147, 192, 193, 212; II, 83
Rafael, II, 397
Raguet, Gilles B., II, 315
Raleigh, sir Walter, II, 66
Rameau, II, 307, 309
Ramsay, Allan, II, 304, 305 y n
Ramsay, Andrew Michael, II, 264
Ramusio, Giovanni Battista, I, 43 y n, 127 y n
Ransom, Arthur, III, 314 n
Ranz Romanillos, A., I, 138, 141 n, 170 n
Ratgeb, Jerg, II, 135
Raven, J. E., I, 106 n
Rawley, William, II, 69, 73, 74 n
Raymond, Marcel, II, 329 n
Raynal, Guillaume Thomas François, II, 316, y n, 317 , 417
Redern, J. Sigismund Ehrenreich, conde de, III, 82-83, 84
Reeves, Marjorie, I, 89
Régnier-Desmarais, véase *Desmarais.*
Reich, Wilhelm, I, 21; III, 238, 353 y n, 354

Reinhard, Marcel, III, 38 n
Renan, Ernest, III, 338
Renaudot, Teofrasto, II, 28, 173, 179 y n
Renouvier, Charles Bernard, I, 17
Restif de la Bretonne, Edme, II, 343; III, 9-10
Restif de la Bretonne, Nicolas Edme, I, 8, 16, 21, 30, 48-49, 142, 157; II, 218, 297, 318, 320, 332, 343, 345; III, 9-17, 26-38 y n, 52, 64
Retouret, Moïse, III, 120
Rey, José María, II, 43
Rey Ardid, Ramón, III, 439
Reybaud, Louis, I, 26; III, 229
Reynolds, Henry, I, 134 n
Ricard, Robert, I, 211
Ricardo III, rey de Inglaterra, I, 175
Riccioli, Giovanni Battista, II, 350
Ricottini, Cecilia, I, 215 n
Ricraft, Josiah, II, 197
Richardson, Samuel, III, 30, 198
Richelieu, Armand Jean du Plessis, Cardenal Duque de, II, 28, 93, 120
Richter, Irma A., I, 243 n
Richter, Jean-Paul Friedrich, I, 203
Riesman, David, III, 136
Rimbaud, Jean Arthur, III, 161
Rinaldi, Maurizio di, II, 97
Ringbom, Lars-Ivar, I, 91, 92 n
Ristius, Johann, II, 171
Ritter, Alan, III, 283 n
Ritter, Gerhard, I, 207
Rives Childs, James, III, 26 n
Robespierre, Maximilien Marie Isidore, II, 345; III, 50, 52, 83
Robinson, John Beverly, I, 209
Robinson, Raphe, I, 175 n
Robles Carcedo, L., I, 82 n
Robles Sierra, A., I, 82 n
Rodrigues, Benjamin Olinde, III, 84, 87-88, 106 y n, 111, 114, 115, 252, 264
Rodrigues, Eugène, III, 113, 125
Roebuck, J. H., III, 210
Rogers, Elisabeth Frances, I, 168 n
Rogers, John, II, 191, 220
Rohde, Erwin, I, 123, 132
Roland, Marie Jeanne, II, 397
Rollin-Patch, Howard, I, 92 n
Roney, III, 82
Rood, Wilhelmus, II, 154 n
Roper, William, I, 196, 199 n
Rose, R. B., III, 59 n
Rosencreutz, Christian, II, 126-127, 129, 133, 136, 137, 151, 172
Rossellino, Bernardo, I, 222
Rossi, Gian Vittorio, II, 266
Rossi, Paolo, II, 271 n
Roszak, Theodore, III, 375 y n
Roth, Georges, II, 309 n
Roth, Rudolf von, I, 101 n
Rothkrug, Lionel, II, 259 n, 261 n
Rougemont, Frédéric de, III, 106 n
Rousseau, Jean-Jacques, I, 8, 22, 25, 48, 107-108 y n, 137, 209, 210-212; II, 19, 26, 147, 197, 200, 233, 247, 254, 260, 263-264, 301, 307, 310-320, 323-348, 351, 360, 363-364, 374-415, 437, 438, 446-443, 448, 453; III, 15, 16, 21, 28-55, 58, 59, 62, 164, 139, 140, 161, 163-165, 273-277
Rousseau, M. T., I, 212 y n
Rouvre, Charles de, III, 259 n
Royer, Etienne, II, 240
Rühel, Johann, I, 281
Ruiz Bueno, Daniel, I, 73 n
Ruiz de Elvira, Antonio, I, 110 n
Rustaing de Saint-Jory, Louis, II, 320; III, 10
Ruyer, Raymond, I, 27 y n, 28

Saalman, H., I, 223 n
Saboya, Eugenio de, príncipe, II, 268
Sacristán, Manuel, III, 361 n
Sade, Marqués de, II, 218, 296, 297, 320, 332, 343; III, 9-26, 33, 35, 42, 151, 209, 276
Sadler, J. E., II, 168 n
Saint-Aignan, Paul, de Beauvillier, duque de, II, 255

Saint-Evremond, Charles, señor de, II, 248
Saint-Just, Louis-Antoine, II, 297, 345; III, 47 y n, 48-54
Saint-Pierre, Charles Irénée Castel, abate de, I, 90-91; II, 266, 328, 453; III, 34, 86, 170
Saint-Simon, Henri, I, 21, 23, 30, 39, 45, 48, 111 y n, 139, 182; II, 146, 184, 213, 233, 345, 355, 372, 373, 385, 388, 400, 407, 417, 420, 425-426; III, 69-138, 145 y n, 151, 155-161, 170, 174, 176, 181, 190, 199, 203, 237, 309, 225, 228-231, 235-237, 250-252, 261-267, 301, 306, 309-310, 325, 330, 332, 338, 377
Salama, Caphar, II, 140
Salignac de la Mothe-Fénelon, François de, I, 21, 38; II, 26, 252-258, 261-265, 318, 320, 323; III, 50
Salmon, Joseph, II, 220
Salomón, rey de Israel, I, 62; II, 37, 68, 80, 137, 161
Saltmarsch, John, II, 202
Salutati, Coluccio, I, 148
Samuel ben Nahmani, rabino, I, 63
Samuel ben Shilat, I, 65
Sansovino, Francesco, I, 215
Santinello, Giovanni, I, 222 n
Sardanápalo, rey de Asiria, I, 253; II, 119
Sattersfield, John, III, 196
Saxl, F., II, 31
Say, Jean-Baptiste, III, 86, 92
Sciacca, Michele F., I, 252 n
Scotti, Giulio Clemente, I, 22
Schaff, Adam, III, 246
Scharffenberg, Albrecht von, I, 92
Schell, Linda M., I, 9
Schelle, Gustave, II, 358 n, 366 n, 374 n, 377 n, 387 n
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, II, 132
Schick, Hans, I, 127 n
Schiller, Johann Ch. Friedrich, II, 319, 367 y n, 445, 446; III, 16, 354, 362
Schippel, Max, III, 223
Schmidt, Johann Caspar (Max Stirner), III, 277
Schnabel, Johann Gottfried, II, 318
Scholtz, Harald, II, 127 n
Schönberger, Stephen, II, 125
Scholfield, A. F., I, 125 n
Schopenhauer, Arthur, II, 280
Schopp, Gaspar, II, 19, 55
Schott, André, I, 132
Schreber, I, 22
Schuster, L. A., I, 195 n
Segalá y Estalella, Luis, I, 111
Seguier, Pierre, Gran Canciller de Francia, II, 106 n
Seidel Höpp, Waltrand, III, 230 n
Seignelai, Marqués de, véase *Colbert, Jean Baptiste*
Séneca, Lucio Anneo, I, 256
Servier, Jean, I, 28 y n
Seuse (Suso), Heinrich, I, 264
Severino, Petrus (el Danés), II, 68
Seznec, Jean, II, 300 n
Sforza, Francesco, duque de Milán, I, 228
Sforza, Ludovico (el Moro), duque de Milán, I, 222, 239
Shabbethai Zevi, I, 63
Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, III, 25
Shakespeare, William, I, 15, 245; II, 26, 62, 63; III, 307
Shaw, George Bernard, III, 308
Sherbatov, príncipe, M. M., I, 32
Shelley, Mary Wollstonecraft (Godwin) de, III, 275
Shelley, Percy Bysshe, II, 275
Shih Tsu, emperador de China, II, 161
Sidney, sir Philip, I, 14 y n; II, 34, 49, 398
Silberling, Edouard, III, 153 n
Silverthorne, M. J., II, 329 n
Simmel, Georg, III, 172
Simon ben Yohai, rabino, I, 66
Simón, el Mago, I, 8, 69; III, 341
Singer, Dorothea, II, 33 n, 47
Skinner, Burrhus Frederic, III, 211, 375 y n

Slucki, Hayyim Jacob, I, 67 n
Smith, Adam, II, 347, 397, 453
Sobius, Jacobus, I, 211 n
Soboul, Albert, III, 47, 48
Sócrates, I, 144, 154, 156, 171-172, 173; II, 299, 398; III, 73
Sófocles, I, 148
Soleri, Paolo, I, 220; III, 380
Solino, C. Julius, I, 127
Solón, I, 34, 98, 138 y n, 139, 140, 172
Solzhenitsin, Aleksandr I., III, 376
Sophie, Duquesa de Brunswick-Lüneburgo y electora de Hanover, II, 289
Sophie Charlotte, reina de Prusia y electora de Brandeburgo, II, 270
Sorbière, Samuel, II, 151 n
Sorel, Georges, I, 26; III, 289, 290-294, 296-301.
Southey, Robert, I, 208 y n; III, 275 y n
Spampanato, Vincenzo, II, 39, 45 n
Spedding, James, II, 39 n, 69, 70, 71, 84 n
Spence, Thomas, III, 204
Spencer, Herbert, III, 260
Spencer, John R., I, 8, 223 n
Spengler, Oswald, III, 301, 359
Spifame, Raoul, III, 34
Spingarn, J. E., I, 134 n
Spinka, Matthew, II, 154 n, 159 n
Spinoza, Baruch, II, 11, 41, 125, 248; III, 125
Spittlehouse, John, II, 223 y n, 224
Spittler, Ludwig Timotheus von, II, 133 n
Staël, Madame de, II, 407; III, 84
Stalin, José, I, 286, III, 140, 368
Stapledon, William Olaf, III, 330 y n
Stapleton, Thomas, I, 169, 202 y n
Starobinski, Jean, II, 343
Stendhal (Beyle, Marie Henri), III, 16, 111, 115, 119, 274
Stephens, W. Walker, II, 394 n
Stiblin, Kaspar, II, 174 n
Stirner, Max, véase *Schmidt*
Stobaeus, Johannes, I, 115
Stöckel, Wolfgang, I, 282
Stoneham, Bejamin, II, 224
Storch, Nicolás, I, 264; II, 223
Strahl, Karl, III, 316
Strattmann, Theodor Althet Heinrich von, II, 266 n
Strobel, Georg Theodor, I, 284 y n
Strogonoff, Madame, III, 180
Stubbs, Henry, II, 117 y n
Studion, Simon, II, 130
Stürtzel, Conrad, I, 260 y n
Suard, Amélie (Panckoucke), II, 395, 396 y n, 397, 399 y n
Suard, Jean Baptiste Antoine, II, 397
Sue, Eugène, III, 179
Sully, Maximilien de Béthune, duque de, II, 267
Sun Yat Sen, II, 208
Surtz, Edward, I, 171, 188 n, 189, 190 n, 207, 208
Suso, véase *Seuse*
Süss, Wilhelm, II, 130 n
Süssmuth, Hans, I, 209
Swift, Jonathan, I, 126
Sylvester, Richard S., I, 175 n, 200 n, 203 n

Tales de Mileto, II, 128
Talleyrand-Périgord, Charles Maurice, príncipe de Bénévent, III, 97
Tannery, Paul, II, 93 n, 125 n, 151 n
Tarn, William Woodthorpe, I, 98 n
Tassius, Adolf, II, 172
Tauler, Johan, I, 264
Tavernier, Jean-Baptiste, II, 248
Tawney, R. H., II, 190, 231 y n
Tax, Sol, III, 335 n
Taylor, Keith, III, 275 n
Teilhard de Chardin, Pierre, I, 21, 40; II, 165, 291; III, 264, 333, 334 y n, 335-337, 366
Telecleides, I, 118
Telesio de Cosenza, Bernardino, II, 68, 86, 87, 112
Teócrito, I, 97

Teognis de Megara, I, 105
Teopompo de Quíos, I, 122, 123, 124 n
Teresa de Jesús, santa, I, 287
Ternaux, barón de, III, 267
Terón, tirano de Acragas, I, 113
Terrasson, Jean, II, 264
Terrón, Eloy, I, 27 n
Tertuliano, Quintus Septimus Florens, I, 74, 81 y n, 82 n, 124 y n
Thévenot, Melchisédech, II, 248
Thierry, Jacques Nicolas, Augustin, III, 86, 87
Thomas, Jean, III, 41 n
Thomasius, Jacobus, II, 150
Thomason, George, II, 185 y n
Thompson, Craig R., I, 179 n
Thoreau, Henry David, I, 118
Tiberio, emperador, III, 182
Tigler, Peter, I, 223 n
Tillich, Paul, III, 376, 377
Tillinghast, John, II, 221 y n, 222 y n
Tiphaigne de la Roche, Charles, II, 321
Toland, John, II, 57, 226 y n, 228
Tolomei, Claudio, I, 239
Tolstoi, conde Lev Nikolaevich, I, 37; III, 275
Tomás de Aquino, santo, I, 66, 82 n., 83, 174; II, 41, 57, 84, 87, 108, 110-111
Tompson, David, III, 11 y n
Toranzo, Margarita, I, 51 n
Tourneux, Maurice, II, 305 n, 308 n
Toynbee, Arnold, I, 26; II, 3, 443; III, 301, 336
Transon, Abel, III, 119 y n
Trapezuntios, Georgios, I, 151-153, 155
Trapero, Florentino, III, 225 n, 293 n
Trapnel, Anna, II, 223
Tripet, Arnaud, II, 98
Triviño, José M.ª, I, 68 n
Tucídides, I, 137, 140; II, 200
Tufo, Mario del, II, 85
Tunstal, obispo Cuthbert, I, 187 y n, 188, 189
Turgot, Anne Robert Jacques, I, 39; II, 274, 297, 311, 313, 319, 351, 352, 355, 357-393, 399-400, 401, 402, 404, 408, 411, 412, 417, 423, 428, 431, 440, 441, 453; III, 117, 126, 128, 129, 161, 261, 262, 266
Turnbull, G. H., II, 171 n, 178 n
Tyndale, William, I, 195 y n, 204 y n

Ulla, I, 72
Urbano IV, papa, II, 92, 206
Usimbardi, II, 86 n

Vairasse d'Allais, Denis, I, 37, 38, 42, 138; II, 26, 27, 233, 235, 237-252, 266, 324, 329; III, 31, 34, 64
Valenti, Eduardo, I, 109 n
Valentino, Henry, II, 399 n
Valéry, Paul, II, 387; III, 29
Valla, Lorenzo, I, 154, 169, 184 y n
Vallauri, Giovanna, I, 129 n
Variot, Jean, III, 290 y n
Varloot, Jean, II, 309
Vaughan, Charles Edwyn, II, 329 n
Vaux, Clothilde de, III, 253, 254, 255, 256, 268, 270
Vega, Garcilaso de la, II, 27, 241, 246
Vedrine, Hélène, II, 31 n
Venner, Thomas, II, 221, 223, 224
Venturi, Franco, III, 41 n., 76, 160 n
Vergara, María, II, 358 n
Vergennes, Charles Gravier, conde de, I, 212; II, 324
Vermès, G., I, 72 n
Verne, Julio, III, 309
Vernet, Madame, II, 398, 399
Vernière, Paul, II, 305 n
Versins, Pierre, I, 28
Vesalio, Andreas, II, 133
Vespucci, Amerigo, I, 42, 122, 174, 186

Vico, Giambattista, I, 7; II, 163, 298, 313, 332, 350, 353, 360, 364, 367, 374, 375, 378, 389 n, 390, 402, 441; III, 126, 129, 261, 290, 293, 294
Vicq-d'Azyr, Felix, III, 91
Victoria, reina de Gran Bretaña, III, 343
Vida, Marco Girolamo, obispo de Alba, I, 247
Vigny, Alfred de, III, 124, 128
Vigoureux, Clarisse, III, 164 y n
Vigreux, Pierre, II, 358
Vilae, Giovanni Battista, II, 96
Virgilio, I, 14, 57, 97, 99, 109 y n, 111; II, 56, 382
Villiers, George, primer duque de Buckingham, II, 62
Villiers, George, segundo duque de Buckingham, II, 95
Visser, Elsabeth, I, 127 n
Vitale, Giovanni Battista, II, 97
Vitruvio, Marco, I, 98, 221, 224, 226, 232, 253 y n, 234, 235, 236, 237, 238 n, 256
Volgin, Viacheslav Petrovich, III, 81 n
Volland, Sophie (Louise Henriette), II, 304 y n
Voltaire, François M. Arouet de, II, 47, 280, 295, 296, 298 y n, 300 y n, 310, 313, 314 y n, 317, 320, 344, 353, 359, 360, 366, 392, 397; III, 36, 43, 47

Waard, Corneille de, II, 125 n
Wahl, Jean, III, 43
Waldseemüller, Martin, I, 186 n
Walsingham, sir Francis, II, 60
Walter, Gérard, II, 398
Walwyn, William, II, 187, 189, 198-207
Wallace, Robert, III, 275
Wallenstein, Albrecht Eusebius Wenzel von, II, 148
Wallis, John, II, 194
Warens, Madame de (Françoise Louise de la Tour), II, 327
Warham, William, arzobispo de Canterbury, I, 187 y n, 188
Waszink, J. M., I, 81 n
Watson, John, B., III, 375
Watteau, Jean Antoine, III, 12, 13
Weber, Max, I, 248
Webster, Charles, II, 174 n
Weill, Georges, III, 81 n, 144 n
Weiss, Abraham J., I, 63 n, 64 n, 65 n
Weitling, Wilhelm, I, 39; III, 53, 212, 225, 229, 230 y n, 248, 287, 306, 222
Weller, Allen Stuart, I, 223 n
Wellington, Arthur Wellesley, primer duque de, III, 199
Wells, H. George, I, 21; III, 329, 330, 332, 376
Wense, Wilhelm, II, 100, 133, 135, 137, 139
Werner, Ernst, I, 261 n
Westfall, Carrol William, I, 222 n
Westphalen, Jenny von, véase *Marx, Jenny*
Whiston, William, II, 349
Wilde, Oscar, III, 308
Wilkins, John, obispo de Chester, I, 42; II, 12-14, 18, 146, 168, 181, 217
Winckelmann, Johann Joachim, II, 352-353
Winstanley, Gerard I, 47, II, 187, 188, 190 y n, 192 y n, 193, 195-196, 208-217; III, 62
Winston, David, I, 127 n; II, 349
Winter, Michael, I, 28
Winthrop, John (Jr.), I, 32; II, 170, 171 y n
Wittke, Carl F., III, 230 n
Wittkower, Rudolf, I, 221 n, 222 n
Wlasonic, Nicholas, I, 264
Wolfe, D. M., II, 200 n, 201
Wolsey, cardenal, Thomas, I, 190
Woodall, Frederick, II, 223
Woodcock, George, III, 282 n
Woodhouse, A. S. P., II, 195 n
Worthington, John, II, 169
Wotton, sir Henry, I, 15
Wright, Frank Lloyd, I, 220
Württemberg, duque de, véase *Eberhard III*

Yámbulo, I, 122, 127, 128, 148, 155, 170
Yates, Frances A., I, 233; II, 29 n, 44 n, 111
Young, Edward, III, 198
Young, R. F., II, 153 n, 280 n, III, 198

Zacarías, II, 158
Zamiatin, Yevgeny, I, 20; III, 328, 376
Zavala, Silvio, I, 211 n
Zchäbitz, G., I, 260
Zeiss, Hans, I, 272
Zeldin, David, III, 149 n
Zenón de Eneas, I, 97; II, 67, 298; III, 276
Zetzner, Lazarus, II, 35, 132
Zimmermann, Wilhelm, I, 285 y n
Zinzendorf, conde Nicolaus Ludwig von, I, 37
Zuccolo, Lodovico, I, 216 y n

ÍNDICE GENERAL

TOMO I

PRÓLOGO 7

INTRODUCCIÓN: LA PROPENSIÓN UTÓPICA 11

PARTE I

LAS FUENTES ANTIGUAS Y MEDIEVALES

1. El paraíso y el milenio 55
2. La edad de oro de Cronos 96
3. La gran transmisión 135

PARTE II

EL NACIMIENTO DE LA UTOPÍA

4. La pasión de Tomás Moro 167
5. Una *Città Felice* para arquitectos y filósofos 214
6. El cielo en la tierra para el hombre corriente 250

TOMO II

PARTE III

APOGEO Y MUERTE DE LA UTOPÍA CRISTIANA

7. La pansofía: un sueño de ciencia 9
8. Bruno, el mago de Nola 30
9. Bacon, el pregonero de la nueva Atlántida 58
10. La ciudad del sol de Campanella 83
11. Andreae, pastor de Cristianápolis 123

12. Comenio y sus discípulos 151
13. Revuelo general en la guerra civil inglesa..... 184
14. El Rey Sol y sus enemigos..... 233
15. Leibniz: el canto del cisne de la república cristiana 266

PARTE IV

LAS EUPSIQUIAS DE LA ILUSTRACIÓN

16. El dilema de los filósofos..... 295
17. El *monde idéal* de Jean-Jacques..... 326
18. Superando la doctrina de la rueda..... 348
19. Turgot y el futuro de la mente 358
20. Condorcet: progresando hacia el Elíseo 394
21. Kant: más allá de la animalidad..... 437

TOMO III

PARTE V

UN DÍPTICO REVOLUCIONARIO

22. Nuevas facetas del amor 9
23. Igualdad o muerte..... 37

PARTE VI

LA UNIÓN DEL TRABAJO Y EL AMOR

24. La batalla de los sistemas 69
25. Saint-Simon: la fruta está madura..... 81
26. Los hijos de Saint-Simon: el triunfo del amor..... 114
27. Fourier: la pujanza del instinto 149
28. El nuevo mundo moral de Owen..... 196

PARTE VII

CON MARX Y CONTRA MARX

29. Marx y Engels en el horizonte de la utopía 223
30. Comte, sumo sacerdote de la iglesia positivista..... 250
31. La anarquía y el proletariado heroico..... 273

PARTE VIII

EL CREPÚSCULO DE LA UTOPÍA

32. La utopía victoriana 305
33. El darwinismo, un intruso ambiguo 325
34. El freudo-marxismo, un híbrido para nuestra época 346

EPÍLOGO: LAS PERSPECTIVAS UTÓPICAS 364

BIBLIOGRAFÍA SELECTA 383

ÍNDICE ONOMÁSTICO 393

El presente estudio de Frank y Fritzie Manuel
constituye la obra definitiva en el análisis sistemático
del pensamiento utópico.
A lo largo de los tres volúmenes
se traza un apasionante recorrido
de la evolución de la Utopía en sus diversos estadios:
género literario, constitución de un Estado
perfectamente estructurado, una disposición de la mente
y los fundamentos religiosos o científicos de una República Universal.
En este tercer volumen se estudian
los últimos pensadores utópicos del Siglo de las Luces,
la constelación utópica del siglo XIX
—Saint-Simon, Fourier Owen—
y los sistemas de pensamiento a ella referidos
—Marx, Comte, Darwin—,
y los tiempos actuales como «ocaso de la Utopía».
Cierra este tercer volumen
—y la obra completa—
un epílogo titulado «Las perspectivas utópicas».